Kur'ân Işığında

Sebeplerin Sorgulanması



Doç. Dr. Yener Öztürk

Kur'ân Işığında Sebeplerin Sorgulanması

DOÇ. DR. YENER ÖZTÜRK

1966 yılında Erzurum ili Oltu ilçesine bağlı Süleymanlı köyünde doğdu. İlköğrenimini Sarıkamış ilçesinde, orta öğrenimini (İHL) ise, Erzurum'da tamamladı (1985). 1990 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Vatanî görevini ifa ettikten sonra 1994 yılında Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne Araştırma Görevlisi olarak atandı. Bu üniversiteye bağlı Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Yüksek Lisans ve Doktora programlarını tamamladıktan sonra, 2000 yılında Dicle üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı'na Yrd. Doçent olarak atandı. 2006 yılı mart ayında doçentlik unvanını alan yazarımız halen aynı üniversitede bilim hayatına devam etmektedir.

Yazarımızın basılmış kitapları ve muhtelif dergilerde yayımlanmış makaleleri bulunmaktadır.

Yayımlanan Diğer Kitapları:

1. İmkânı ve Lüzumu Açısından Kur'an'da Ahiret (Işık yay.)
2. Kur'an'da Kalb ve Mühürlenmesi (Işık yay.)
3. Yeni Bir Yorumla İslâm İnanç Esasları (Işık yay.)

Yayımlanan Makaleleri:

1. *"Kaderle Alâkalı Yeni Yorumlara Eleştirel Bir Bakış"*, (Ekev Akademi Dergisi)
2. *"Kaderle İlgili Bazı Hadislerin Yorumu"* (Akademik Araştırmalar Dergisi)
3. *"İyiliğin Allah'tan, Kötülüğün Nefisten Olduğunu Bildiren Âyetin Kelâmî Açıdan Yorumu"* (Ekev Akademi Dergisi)
4. *"Tevhîd-i Hâlikıyet Bağlamında, Hurma Ağacının Aşılanmasıyla İlgili Rivayetlere Farklı Bir Bakış"* (Dicle Ü. İlahiyat Fak. Dergisi)
5. *"Hayır ve Şerri Özetleyici Muhtevasıyla Nahl 90. âyetin Düşündürdükleri"* (Ekev Akademi Dergisi)
6. *"Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Yüce Ahlâkı ve Bazı Deliller Işığında 'Abese ve Tevellâ' İfadelerinin Muhatabını Yeniden Düşünmek"* (Dicle Ü. İlahiyat Fak. Dergisi)
7. *"Şefaat İnancının Aklî ve Naklî Açıdan İmkânı"* (Ekev Akademi Dergisi)
8. *"Kur'ân ve İnanç Hürriyeti"* (Dicle Ü. İlahiyat Fak. Dergisi)
9. *"Son İlahî Risaletin Mekân, Zaman, İnsan ve Lisan Boyutları"* (Dicle Ü. İlahiyat Fak. Dergisi)

Kur'ân Işığında Sebeplerin Sorgulanması

Doç. Dr. Yener Öztürk

KUR'ÂN IŞIĞINDA SEBEPLERİN SORGULANMASI

Editör
Firdevs BAŞARI

Görsel Yönetmen
Engin ÇİFTÇİ

Kapak
İhsan DEMİRHAN

Sayfa Düzeni
Bekir YILDIZ

ISBN
975-6079-49-5

Yayın Numarası
44

Basım Yeri ve Yılı
Çağlayan Matbaası / İZMİR Tel: (0232) 252 20 96
Kasım 2006

Genel Dağıtım
Gökkuşağı Pazarlama ve Dağıtım
Alayköşkü Cad. No: 12 Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: (0212) 519 39 33 Faks: (0212) 519 39 01

Yeni Akademi Yayınları
Emniyet Mahallesi Huzur Sokak No: 5
34676 Üsküdar/İSTANBUL
Tel: (0216) 522 09 99 Faks: (0216) 328 35 89
www.akademiyayinlari.com

İÇİNDEKİLER

Üçüncü Bölüm

SOFT DETERMİNİST YAKLAŞIMLAR VE KRİTİĞİ

KISALTMALAR

Age.	: Adı geçen eser
agy.	: Adı geçen yazar
as.	: Aleyhisselam
b.	: İbn
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
cc.	: Celle Celâluh
çev.	: Çeviren
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
İA.	: MEB. İslâm Ansiklopedisi
Fak.	: Fakültesi
h.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
Haz.	: Hazırlayan
İst.	: İstanbul
Kit.	: Kitabevi
ktb.	: Kütüphanesi
MEB.	: Milli Eğitim Bakanlığı
Nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
ra.	: Radıyallahu anh

s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
sav.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
Thk.	: Tahkik eden
Tkd.	: Takdim eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vr.	: Varak
ys.	: Yersiz
yay.	: Yayınları

ÖNSÖZ

Âlemlerin gerçek ve yegane sahibi Allah'a hamd, insanlığın iftihar vesilesi Hz. Muhammed'e, O'nun aile ve ashabına salât ve selam olsun.

Nedensellik (kozalite) problemi, felsefî ve kelamî tartışmalarda merkezî bir yer işgal etmiştir. Sebep ve sonuçlar arasında rasyonel bir gerekliliğin olup olmadığı konusunu ele alan bu doktrin, geçmişte olduğu gibi, bugünün insanının da zihnini kurcalayan bir problem olmaya devam etmektedir.

İnanan insanın çağımızda karşılaştığı bir ikilem söz konusudur. O, kendisinden, Yaratan Rabbinin adına okunması istenen varlık kitabını, çağın maddeci anlayışının önüne koyduğu bir dizi engelle okuyamaz hale gelmiştir.

İnanan zihinlerde bir çifte-gerçeklik anlayışını doğuran bu konunun sağlıklı bir çözümlemeye kavuşturulabilmesi ancak, sebep ve sonuçların sahibinin yol gösterici beyanlarına müracaatla mümkün olabilecektir. Dünden bugüne, ilahî kaynağı dikkate almaksızın, varoluşun izahı hususunda yapılan felsefî yorumlar, problemi derinleştirmekten başka bir işe yaramamıştır. Bu itibarladır ki, biz sağlıklı bir sonuca ulaşabilmek için konuyu doğrudan Kur'ân âyetleri ışığında ele almanın en makul yol olacağını düşündük. Bu kanaatimizden hareketle de konuyu 'Kur'ân perspektifinde illiyet/kozalite problemi' başlığı altında işlemeyi uygun bulduk.

Çalışmamızda önce, ilgili başlıklar altında konuyu, mantığın temel kuralları ışığında tartışmaya açtık; sebeplerin sonuçları ortaya çıkaracak

güçlerinin olup olamayacağını pozitif sorularla sorgulamaya çalıştık. Daha sonra Kur'ân'ın aydınlatıcı beyanlarına yer verdik. Böyle bir yöntemi, âyetlerle verilmek istenen mesajın daha net ve sağlıklı anlaşılabilmesine katkı sağlaması amacıyla uyguladık. Kur'ân âyetlerini sunarken de, konuyla alakalı ekol ve şahısların görüşlerine atıfta bulunmaya gayret gösterdik.

Araştırmamız bir giriş, üç ana bölüm, bir de sonuçtan oluşmaktadır: Giriş'te, illiyet kavramının anlamına, zorunlu illiyet anlayışının Batı düşünce dünyasındaki tarihî seyrine ve bu anlayışa yöneltilen eleştirilere yer verilmiştir.

Birinci Bölümde, çoğu kere yanlış yorumlanan kuvvet ve tabiat kanunlarından ne anlaşılması lazım geldiği üzerinde durulmuştur. Zira bu kavramların ifade ettiği anlam doğru anlaşılmadığı takdirde, sebep ve sonuçlar arasındaki ilişkinin mahiyetinin sağlıklı bir tespitinin yapılabilmesi de mümkün olmayacaktır.

İkinci Bölümde, illiyetle alakalı görüşlerin sınıflandırılması, sebeplerin sahip oldukları özelliklerin ne anlama geldiği ve sebeplerin varoluştaki etkilerinin örneklerle incelenmesi gibi konulara temas edilmiştir.

Üçüncü Bölüm ise, yüce Yaratıcının varlığını kabul ettikleri halde O'nun varlık üzerindeki tasarrufunu Aristotelesçi bir yaklaşımla ele alanların görüşleri ve bunların kritiği üzerinde durulmuştur.

Sebepler ve sonuçlar arasında rasyonel bir gerekliliğin varlığının ispat edilemeyeceğini dile getiren David Hume için Immanuel Kant, 'itiraf etmeliyim ki, beni doğmatik uykularımdan uyandıran David Hume'un bu hatırlatması olmuştur' der. Biz de, doğrudan Kur'ân âyetleri üzerinde temellenen bu araştırmamızın -yerleşik alışkanlıklar ve şartlanmalarla derinleşen- doğmatik uykularımızın dağılmasına katkı sağlamasını umuyoruz.

Kur'ân'ın tevhid ilkesiyle doğrudan ilişkili olduğunu düşündüğüm bu bilgilerin okuyucuda doğru ve hayırlı tesirler icra etmesini yüce Allah'tan niyaz ediyorum. Bu vesileyle eserin neşrinde ve okuyucuya ulaşmasında emeği geçenlere, hususiyle kıymetli meslektaşım Ahmet Erkol Bey'e ve

değerli öğrencim Kasım Ertaş'a katkılarından dolayı şükranlarımı arz ediyorum.

Doç. Dr. Yener ÖZTÜRK
Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

GİRİŞ
İLLİYET DOKTRİNİNE GENEL BİR BAKIŞ

A. İLLİYET (KOZALİTE) KAVRAMI

İki olay arasındaki ilişki yahut iki olay veya nesneden, birinin diğerini gerektirdiği ya da onu ürettiği durum için kullanılan illiyet, Arapça bir kelime olan 'illet' ten türetilmiştir. İllet ise, 'sebep, gerekçe, vasıta, ip ve kişiyi ihtiyacını görmekten alıkoyan durum' gibi anlamlara gelir.[1] İlletin terim anlamı için yapılmış olan tarifleri ise, 'sonucu gerekli kılan veya sonucun kendisine bağlandığı durum/sebep' şeklinde özetlemek mümkündür.[2] İllet kelimesi, kullanılmış olduğu yere göre farklı anlamlar kazanır. Bir olayın meydana gelmesi için önce var olması gereken sebebi/şartı ifade eden bu kelime, 'herhangi bir varlığı, olguyu meydana getiren şey' anlamında kullanıldığında, 'yaratıcı/etken güç' manasına gelir.[3]

Klasik İslâm felsefesinde konu, illet ve onun sonucunu ifade eden ma'lûl kavramları etrafında incelenmiştir. Bu cümleden olarak, illiyet, biri illet (sebep), diğeri ma'lûl (sebepli) olarak adlandırılan iki şey

---

1 Bkz., İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Daru İhyai't- Türasi'l-Arabî, Beyrut 1996, IX, 367.

2 İlletin tarifi ve kısımları için bkz., el-Cürcanî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifat,* ts., ys., s. 154; er-Razî, Fahruddin, *el-Mebahisu'l-Maşrikiyye,* thk.: Muhammed Mu'tasımbillah el-Bağdadî, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1990, I,586; Cihamî, Cîrâr, *Mefhumu's-Sebebiyye Beyne'l- Mütekellimîn ve'l-Felasife,* Daru'l-Meşrk, Beyrut ts., s. 33 vd.)

3 Bu açıdan daha geniş bilgi için bkz., Bolay, S. Hayri, *Emile Boutroux'ta Zorunsuzluk Fikri,* M.E.B., İstanbul 1999, s. 52.

arasındaki bir tür bağıntıdır.[4] Özü itibariyle her ma'lûlün bir illeti, her olayın doğrudan veya dolaylı olarak bir sebebi bulunduğunu anlatan illiyet kavramı[5] dilimizde 'sebeplilik' veya 'nedensellik' kelimeleriyle ifade edilir. Bu kavramın Batı dillerindeki karşılığı ise kozalitedir.[6]

Kozalite (causality) ile alakalı olarak farklı açılardan ele alınmış tarifleri burada kaydetmemiz yerinde olacaktır. Birtakım tanımlamalarla sınıflamalar bir kenara bırakılırsa, özellikle iki çeşit sebeplilikten söz edilebilir. Biri, deneyden doğmuş ve tümevarımla hasıl olmuş tümel bir kavram olan sebeplilik (causalite emprique) dir ki, buna göre olayların sebebi, kendilerinin dışında değil, yine olaylar âleminin içindedir. Yani bir olayın sebebi, ondan önceki olay veya olaylardır. Bu görüş determinizmi kabul etmeye, dolayısıyla 'mutlak irade'yi inkara varır. Diğeri ise, bir olay veya birtakım olaylar olarak değil de, sözgelimi 'kuvvet gibi, akıl gibi' olaylar âlemi dışında fail bir cevher olarak düşünülen metafizik sebepliliktir. Bu görüş, mutlak ve tikel irade ile bir yere/ölçüye kadar uyuşabilir.[7] Deneye ait sebeplilik, olaylar arasında meydana çıkan bir ilgi/oran veya bir şeyin meydana gelmesinde rolü bulunan bir şart (condition) olarak görülürken, metafizik sebeplilik, âlemdeki bütün olayları meydana getiren yegane görünmez bir kuvvet olarak ele alınır. Bu iki sebepliliği birbirinden ilk defa ayıran Fr. Bacon (ö. 1626) olmuştur.[8]

Yapısal bir niteliği oluşturan ögelerin, hangi ilke gereğince bir arada bulundukları hususu, gerek geçmişte gerekse bugün zihinleri bir hayli meşgul etmiştir. Bu bağlamda felsefe tarihine göz gezdirecek olursak, illiyetin, yani sebep ile sonuç arasında öngörülen nedenselliğin mahiyeti hakkında birçok şey söylenmiş olduğunu görürüz. Özellikle onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda, illiyet uzun bir tartışma konusu olmuştur. 'Sebep,

---

4 Mutahharî, Murtaza, *Felsefe Dersleri,* çev.: Ahmet Çelik, İnsan yay., İstanbul 1997, I, 361.

5 Yavuz, Yusuf Şevkî, *"İlliyet"* DİA., İstanbul 2000, XXII, 121.

6 Nedensellikle alakalı olarak 'Büyük Larousse' de verilen tarifler ise şöyledir: 1. Nedeni sonuca bağlayan bağ, 2. Ögelerin birbirine oranla yerini ve işlevini belirleyen bir yapının bu ögeleri arasındaki karşılıklı ilişkilerin tümü. Nedensellik ilkesi ise, her olan şeyin bir nedeni bulunduğunu, aynı nedenlerin aynı koşullar içinde hep aynı sonuçları doğurduğunu belirten ilke. (Bkz., Meydan Larousse, "nedensellik" md., İstanbul 1971, XVI, 8578.)

7 Sunar, Cavit, *İslâm Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi,* Ankara Üniv., İlahiyat Fak., yay., Ankara 1973, s. 99.

8 Aynı yer.

iş görerek bir sonucu doğuran şeydir' anlayışı, -Aristoteles'in illiyet teorisinin benimsendiği- orta çağa kadar, Batı felsefesinde üzerinde mutabık kalınan bir konu olmuştur.

Aristoteles'e göre dört sebep (veya prensip) vardır. 1. Maddî sebep: Bir şeyin kendisinden yapıldığı şey/cevher. 2. Formel (aslî) sebep: Şeyin ne olduğu, onun biçimi, formu. 3. Gaye sebep: Bir şeyin niçin olduğunu bildiren sebebi. 4. Hareket sebebi: Aristo'ya göre, eşyayı ve olayları anlamanın diğer bir yolu da, onları gayeleriyle açıklamaktır. Çünkü her ne işlerse, bir hedefe/gayeye binaen işler, bu yüzden başka bir prensibe ihtiyaç vardır.[9]

Sonraki dönemlerde ise onun dört sebebinden 'madde', 'form' ve 'gaye' kabul edilmiş, dördüncüsü ise tadil edilmiştir. 'Hareket sebebi' mefhumu, 'etken sebep' kavramı içerisinde ele alınmıştır. Bununla kastolunan anlam ise şu olmuştur: Sebep, bir diğer şeyi etkileyerek bir sonuç doğuran şeydir.[10]

---

9 Bkz., Aristoteles, *Metafizik,* (çev.: Ahmet Arslan), Ege Üniv. Edebiyat Fak. yay., İzmir 1993, II,151-152. S. Hayri Bolay, Aristoteles'in bu dört sebebiyle alakalı özetleyici mahiyette bize şu bilgileri verir: Aristo bu dört sebebin işleyişinde önceliği formel sebebe vermekle birlikte, madde ve gücün yöneldiği bir gaye tasarladığından esasında tabiatı, yani ondaki kevn –fesadı ve tespitlerini âleme yayarak bir gaye ile açıklamaya çalışmakta, metafiziği ile fiziğinin irtibatını bu 'gaye' anlayışı vasıtasıyla kurmakta olduğu; böylece bu dört sebebin mekanik bir tarzda değil, finalist bir şekilde işlendiğini göstermek için metafiziğinde finalizme çok büyük bir yer ve önem verdiği anlaşılmaktadır. Şöyle ki, Aristo, felsefesinde en önemli noktalardan birini teşkil eden 'oluş'u, gayeci bir anlayışla izah etmekte ve bu husustaki izahları için sık sık benzetmelere başvurmaktadır. Onda, dört sebeple meydana gelen varlıklar Tanrı'nın cazibesi karşısında O'na ulaşmayı gaye edinirler. Aristo 'tabiat ve Tanrı'nın boş ve manasız bir şey yapmadığına' kani idi. Tabiat boş ve lüzumsuz bir şey yapmadığına göre, Aristo, âlemde her şeyin bir gayeye göre düzenlenmiş olduğunu kabul eder. Âlemdeki organik kuvvetler bir sanatkar gibi belli bir gayeye uygun olarak çalışır. (Aristo'nun bu dört sebebi ve geniş açıklaması için bkz., Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması,* Kalem yay., İstanbul 1980, .66-71.)

Aristo'nun İlk Muharrik'le alakalı görüşlerini ise Alfred Weber, şöyle özetler: Aristo'ya göre, Tanrı, hem eşyanın hareket ettiren nedeni (sebebi) hem de, formu ve son gayesidir. Kendisi hareketsiz olup İlk Hareket Ettiren'dir. Bu İlk Hareket Ettire'nin varlığı, neden prensibinin bir sonucudur. Her hareket, hareket eden şeyin varlığından başka, bir hareket ettirenin varlığının bulunmasını ister; bu hareket ettiren de hareketini başka bir hareket ettirenden alır, ancak, sonsuza kadar giden nedenler serisi bulunmadığı için, zorunlu olarak bir İlk Hareket Ettiren'de durmak gerekir. (Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi,* Sosyal yay., İstanbul 1998, s.75.)

10 Bouguenaya, Yamina, *Bilimin Marifetullah Boyutları,* Karakalem yay., İstanbul 1998, 81.

Gerçekte, skolastik düşünürler bu dört tür sebebi ayırt etmişlerdir: Maddi sebep (bir şeyin kendisinden yapıldığı şey); mesela, bir bilyenin yapıldığı hammadde. Formel sebep (bir şeyin ne şekilde olduğunu belirleyen şey); mesela, bilyenin yuvarlaklığı. Gaye sebep (bir şeyin niçin olduğunu açıklayan sebep), mesela, bir bahçeye gittiğimizde çiçeklerin tarafımızdan toplanması. Etken sebep (başka bir şeyin varlık bulması için iş gören şey); mesela, ateşin kendisine temas eden eli yakması. Sonradan Skolastikler tarafından devreye sokulan bu 'etken sebep' mefhumu, Aristo'nun illiyet/nedensellik teorisindeki 'hareket sebebi'ne belki de hiçbir zaman sahip olmadığı bir statü kazandırmıştır. Bu illet tipi diğer üçünden farklıydı, çünkü altta yatan temel ilişkiyi içermektedir. Düzenlemeye tabi tutulmuş böyle bir illiyet ilişkisi, 'mekanizm' adlı yeni bir dünya görüşüne yol açtı. Bu telakkiye göre varlık, cevherlerden yapılı bir madde ve formun terkibinden ibaret olup, kendiliğinden işleye gelmektedir. Diğer bir ifadeyle varlık, sebepler üstü/aşkın bir güçten bağımsız olan, ama, sebep-sonuç ilişkisi içinde uyum içinde iş gören nesnelerin dünyasıydı.[11] Bu şekilde formüle edilen 'etken sebep' telakkisi, eleştirel zihinleri meşgul eden önemli konulardan biri haline geldi. 'Sebep' diye bilinen şeyi 'sonuç' diye bilinen şeye bağlayan ilişkinin mahiyeti nedir? İlliyet/nedensellik açıklamalarının değeri nedir? Bu ve benzeri sorular, on yedinci yüzyıldan itibaren filozof ve bilim adamlarının çözmeye çalıştığı sorulardır. Bu ilke, geçmişteki ve günümüzdeki bütün tartışmalara rağmen düşünce tarihindeki yerini daima korumuştur.

Artistoteles'ten günümüze kadar Batı felsefesi, nedensellik kavramını sürekli olarak derinleştirmiştir. Bunu yaparken bazen, nedenselliğin 'eşyanın kendisinde bulunduğunu', bazen de 'şeyler arasında sebep-sonuç tipinde bir ilişki algılayan anlayış gücünde (zihinde) yer aldığını' ileri sürdü. Bu arada, J. Berkeley (ö.1753), D. Hume (ö.1776) ve S. Mill (ö.1873) gibi, nedenselliğin bir sanı ve temelsiz bir şey olduğunu düşünen filozoflar da çıktı.[12]

---

11 Aynı yer. Keza bkz., Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Terimleri Sözlüğü,* Remzi Kitabevi, İstanbul 1973, s. 228.

12 Hususiyle David Hume, "gerçekte, tecrübeden çıkarılan tüm argümanlar, doğal objeler arasında keşfettiğimiz ve bu objelerden kaynaklandıklarını bulmuş olduklarımızla benzer sonuçlar bekleme sayesinde ikna edildiğimiz benzerlik (similarity) üzerinde temellenmişlerdir" diyerek bu problemle ilgili itirazını açıkça ortaya koymuştur. Hume, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma,* (çev.: Serkan Öğdüm), İke yay., Ankara 1998, s. 40.

I. İmmanuel Kant da (ö.1801), sebeple sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin bulunmadığını belirtmiştir, ancak o, nedenselliğin, bir yasa niteliğini taşıdığını; fenomenler arasındaki ilişkiyi düzenleyen anlayış gücünün bir ilkesi olduğunu ısrarla savunup Hume'a katılmamıştır. Bir diğer ifadeyle, 'Kant her ne kadar müşahede ettiğimiz dünyayla ilgili olarak sentetik a priori bir bilgiye erişebileceğimizi iddia ettiyse de, gerçekliğin doğasıyla ilgili metafiziksel bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığı konusunda Hume ile fikir birliği içinde oldu.'[13]

Kozalite/nedensellik problemi, onyedinci ve onsekizinci yüzyıllar başta olmak üzere, felsefi tartışmalarda merkezî bir yer işgal etmiştir, ancak bu, bir fikir birliğinden değil, daha çok onun problem üreten ve su götürür bir husus olması yönüyle olmuştur. Nitekim çok geçmeden bilim felsefecileri bu anlayışın tutarsızlığını ortaya koyan köklü eleştiriler geliştirmişlerdir.

İllet/sebep ve ma'lûl/sonuç konusu, Batı düşünce tarihinde olduğu gibi, İslâm düşünce tarihinde de önemli bir yer işgal etmiştir. Özellikle, 'ma'lûlün, illete ihtiyacının ölçüsü' İslâm filozofları ve İslâm kelamcıları arasında ihtilaf konusu olan en önemli konulardan birisi olmuştur.

Kısaca, her olan şeyin bir nedeni bulunduğunu, aynı nedenlerin aynı koşullar içinde hep aynı sonuçları doğurduğunu belirten bir ilke olarak değerlendirilen illiyet/nedensellik konusu, determinizmin de esasını teşkil etmesi yönüyle çoğu zaman onunla aynı anlamda kullanılmıştır. Çünkü determinizme göre, eşyanın herhangi bir durumu, ondaki evvelki halin zaruri bir sonucudur.

Genel hatlarıyla ele aldığımız zorunlu illiyet anlayışını, şimdi yakından ele alıp değerlendirmeye çalışacağız.

B. ZORUNLU İLLİYET (MUTLAK DETERMİNİZM)

Zorunluluğu ifade eden bu anlayışa göre, aynı şartlar altında aynı nedenler zorunlu olarak aynı sonuçları doğururlar. Kozalite prensibine dayanan bu zorunluluk determinizm ile iç içedir.

Zorunluluk fikrini ihtiva eden determinizmde, bütün olaylar değişmez şekilde muayyen ve sebeplidir. Determinizm, belli bir durum ve şartlar

---

13 Cevizci, Ahmet, *Metafiziğe Giriş,* Paradigma yay., İstanbul 2001., s. 240.

topluluğu içinde hasıl olacak olayın hasıl olmamasının imkansızlığını kabul eder. Hadiselerin sebeplerinin, tecrübe dışında ve aşkın olmadığını, ancak eşyanın kendisinde içkin olduğunu ileri sürer. Bu anlayışı ile de tabiatın ve âlemin üstünde yaratıcı bir sebebin (Allah'ın) varlığını kabul etmez. Ayrıca tabiatta ilk sebep ve mutlak bir başlangıç olamayacağını iddia eden determinizme göre, tabiî kanunlar küllî ve değişmezdir ve kainat sistematik bir yapıya sahiptir, onun bütün parçaları bir makine gibi zaruri münasebetlerle birbirlerine sımsıkı bağlıdırlar.[14] Bu esasa göre her olayın bir sebebi vardır ve aynı illetler daima aynı neticeleri meydana getirir. Bütün tabiat hadiseleri, birtakım genel ve zorunlu kanunlarla idare olunur.[15]

Yeniçağda tabiat anlayışı, Newton (ö.1727) ile yeni bir safhaya ulaştı. Newton'un tabiat kanunu anlayışı, tabiatı mûcizesiz ve tesadüfsüz açıklama yoluna gidiyordu. Aslında dindar bir Hristiyan olan Newton, bununla tabiatta tesadüfe pay bırakmayan bir determinist anlayış getirmişti. Bu bakımdan ona modern bilimde tam determinizm gerçekleştirmiş kimse gözüyle bakılmaktadır.[16]

Newton'u düne kadar 'asırların en büyüğü' yapan işte böylesi bir anlayıştı. Vakıa, Newton halefleri gibi dinsiz biri değildi, ama, o, Aristotelesci bir anlayışla[17] Allah'ı, 'kudretini sadece kainatın başlangıcında göstermiş, daha sonra devreden çıkarmış bir İlk Muharrik' olarak görüyordu. Öyle ki, İlk Muharrik kainatı en başından yaratmış, kanunlarını koymuştu; kainat makinesi, o zamandan beridir, sebep-sonuç kanunlarıyla işleyip duruyordu. Sonrakiler ise onun bu kainat tablosundaki bu 'İlk Muharrik'ini de silerek onu mekanik materyalizm anlayışlarına alet etmişlerdir.

Süleyman H. Bolay, Newton sonrasını *"E. Booutroux'ta Zorunsuzlık Doktrini"* isimli eserinde ele alarak şöyle der:

"Newton'un geliştirdiği determinist ve mekanist kanun anlayışı P. Laplace (ö.1827) ile adeta son safhasına ulaşmıştır. Laplace safhasında

---

14 Bolay, S. Hayri, *Felsefî Terimler Sözlüğü,* Akçağ yay., Ankara 1990, s. 47.

15 Daha geniş bilgi için bkz., Politzer, Georges, *Felsefenin Temel İlkeleri,* (çev.: Galip Üstün) İstanbul 1977, s. 181 vd; Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü,* Remzi Kit., İstanbul 1973, s.227 vd.

16 Bolay, *E. Boutroux'ta Zorunsuzluk Doktrini,* s. 148.

17 Bkz., Aristoteles, *Metafizik,* II, 163-167.

tabiat kanunu, kanun anlayışının en net şeklidir. Burada tabiat sistemi, daha geniş bir ifade bulmuştur. Laplace'ın kanun anlayışı, bilinen şartlarla uzlaşmış sonsuz çözüm şekilleri kabul eder. Halbuki Newton, sadece başlangıç şartlarını göz önüne alıyordu. Newton teorisini geliştiren Laplace, daha önce hakim olmaya başlayan mekanik ve determinist anlayışa son ve mutlak şeklini verdi. 1820'lerde determinizm kelimesi ilk kullanılmaya başlanıldığı zaman, bir makinenin çalışmasını tam olarak açıklamak için kullanılmıştı. Ama, Laplace gibi bilginlerin eserleri bütün âlemi tek bir makine gibi düşünmeye sevketti ve böylece bir evren determinizmi anlayışı ortaya çıkmış oldu. Şayet Laplace ve onun anlayışına sahip kimseler gibi düşünüp evrenin, sadece aralarında klasik güçlerin faaliyet gösterdiği maddi birtakım noktalardan meydana geldiği kabul edilirse, aradaki kuvvetlerle evrenin bütünü, mekanik denklemlerle ifade edilebilecektir, demektir. Sonra yeterince detaylı gözlemlerle, bu maddi noktaların durum ve hızlarını ortaya koyan aydınlatıcı değerler verecektir. Böylelikle nazarî olarak bu değerler daha sonraki her anda bilinebilir olacak ve dolayısıyla bunlarla âlemin sonraki her hali her anda bilinebilecektir. Böylece gelecek, hal tarafından önceden belirlenmiş olacak; hâle ait bilgilerimiz yeterince mükemmel ise o andan itibaren evren, bize en büyük cisminden en hafif atomuna kadar, bilinmiş olacaktır. Bu mutlak determinist mekanik kanun anlayışı, fizik, kimya ve özellikle astronomide kendini göstermişti. Bunun Rönesanstan beri astronomide kaydedilen büyük ilerlemeler, astronomik olayların yüksek bir açıklıkla önceden görülebilmesine ve tespit edilmesine yol açmış ve tabiat kanununun kesin karakterli determinist ve mekanistik anlayışını ortaya koymuştur."[18]

Mekanikçi bir materyalizmi savunan bu ikinci anlayış, maddenin dışında varlık, mekaniğin dışında da düzen tanımayan bir bakış açısı sunmaktadır. Mekanikçi materyalistlere göre, madde ve enerji bütün varlıkların esasını oluşturur; yani makro ve mikrokozmik varoluş ve düzenler mekanik yasalara boyun eğmektedir. Evrendeki bu düzenlilik hiçbir doğa üstü ve ötesi açıklamalara imkan tanımaz.[19]

18 Bolay, *age.*, s. 148-9.

19 Demir, Ömer, *Bilim Felsefesi,* Vadi yay., Ankara 1997, s. 17.

Esasen bir Yaratıcı'nın varlığına ve tasarrufuna inanmayanların böyle bir düşünceye ısrarla sarılmaları kaçınılmaz olmaktadır, çünkü, zorunlu yasalar yoksa, gelecek için bir güvence de yok demektir, yarın her şey olabilir.

Kısaca ifade etmek gerekirse, varlıktaki kozmozun/düzenin Yaratıcı'dan kaynaklandığını kabul edemeyen materyalist filozof ve bilim adamları, tabiattaki düzenliliği, tesadüf ve zaruretlerle izah etmeye çalışırlar ki, bu son tahlilde şu demektir: Başlangıçta tesadüfen bir kanun ortaya çıkıyor, sonra da bu kanun zaruret halini alarak, varlığın oluşum ve dönüşümünde sürekli olarak etkisini gösteriyor.

C. BU ANLAYIŞA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Batılı bir bilim felsefecisi olarak David Hume'un illiyet/nedensellik prensibini eleştirmesi gayet dikkat çekicidir. Macit Gökberk *'Felsefe Tarihi'* adlı çalışmasında onun görüşlerini şöyle özetler: Hume'un bu eleştirisi, deney bilimlerinin dayandığı ana temeli yıkmak tehlikesini gösteriyordu. Nedensellik ilkesi ta Rönesans'tan beri en güvenilir bilgi kaynağı sayılan matematik, doğa biliminin başlıca kaynaklarından biri idi. İ. Kant bu eleştirmeye büyük bir değer vermiş, onun ifadesiyle 'kendisini dogmatik uykulardan uyandıran' bu eleştirinin, kendi felsefesine yol açan görüşlerden biri olduğunu söylemiştir. Hume'a göre, A olayını B olayının nedeni saymaya kalkarsak, ne A'nın algısında ne de B'nin algısında bir nedensellik bağlantısı bulamayız; burada nedeni de etkiyi de ne görebilir ne de duyabiliriz. Bizim burada algılayabildiğimiz sadece bu iki olayın *birbirinin ardından geldikleridir*.[20]

Burada şu soru ile karşılaşabiliriz: Nasıl oluyor da bizde böyle bir tasarım (idea) var ve onu bildiğimizi sanıyoruz? Hume, bu soruya şöyle yanıt verir: Aynı B olayının aynı A olayının ardından geldiğini bir çok kereler görünce bizde bir alışkanlık duygusu uyanıp yerleşir; bu yüzden böyle bir izlenimden doğan bir ideyi, bir zorunluluğu kavradığımızı sanarak A ve B olayları arasındaki ilgiye mal ederiz. Başka bir deyişle, bilincimizde birbiri

[20] Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi,* Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, s. 348.

ardından gelen tasarımlar ardından gelen bir ilgiyi, yani subjektif bir bağlantıyı olaylar, nesneler arasındaki bir ilgi haline sokarız, sırf subjektif olan bir şeyi objektifleştiririz. Oysa, tasarımların bilincimizde ard arda gelişine bakarak bundan olayların kendi aralarındaki zorunlu bağlılıklarını çıkaramayız, ispatlayamayız, buna ancak inanabiliriz. Şu kadar ki, Hume bu öğretisiyle, empirik bilimlerin çalışmaları boşunadır, demiyor. Nedensellik ilgileri, hiçbir zaman kesin olarak ispatlanamasalar da, bunlar dikkate alınmalıdır, çünkü bu inanma pratik hayat bakımından gereklidir.[21]

Bu izahıyla Hume, tecrübî (deneye dayalı) bilimlerle ortaya konan yorumların sıhhatinde şüphe uyandırıyordu. Ona göre bilimler olguları tespitle yetinmeli, bunların dışında zorunlu bağıntılar iddia eden teoriler kurmamalıydı. Fakat Hume, bununla 'deney bilimlerinin çalışmaları boşunadır' demek istemez; sebeplilik ispat edilemez ama, bunlara inanmak gerekir, zira, pratik hayat bakımından bu zaruridir. Bu ard arda geliş ne kadar sık ise, onun tekrarlanacağı da o kadar muhtemel olur. Zaten deney bilimlerinin görevi de, bu ihtimaliyeti matematiksel olarak belirlemektir. Eğer bunu yapabilirse, ispatı olmayan sebeplilik kavramına lüzum kalmaz. *O halde tabiat kanunu, olgular arası reel bağıntı ilişkilerini değil, olgular arasında tekrarlanması çok muhtemel olan ilişkileri kavramaktır.*[22]

Bu bağlamda Bertrand Russell (ö. 1971) modern kuantum kuramının Hume'u desteklediğini hatırlatarak şöyle der:

Nedensel adı verilen bir ilişkiyi, kimi kez algılayabilir miyiz, algılayamaz mıyız? Hume 'hayır' der, karşıtları 'evet'. Her iki tarafın nasıl delil getirdiklerini görmek kolay değildir. Hume'dan yana en güçlü kanıtın, nedensel fizik yasalarının karakterinden türemiş olduğunu sanıyorum. 'A, B'ye neden olur' biçimindeki basit kurallar, ilk bilimsel kaba düşüncelerin dışında asla kabul edilemez görünüyor. Gelişmiş bilimlerde bu basit kuralların yerine geçen nedensel yasalar öyle karmaşıktır ki, kimse onların algılamada ortaya çıktığını varsayamaz. Açıkça onlar, doğanın gözlenen

[21] Gökberk, *age.,* s. 349. Daha geniş bilgi için bkz., Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma,* s. 66-85.

[22] Kök, Mustafa, *Yeni Çağ Felsefesi Tarihi,* Erzurum 1993, s. 104.

akışından yapılan çıkarımlardır. Fiziksel bilimler söz konusu olduğunda Hume bütünüyle haklı. 'A, B'ye neden olur' türünden anlatımlar hiç kabul edilemez ve bizim onları kabul etme yönündeki eğilimimiz, ancak alışkanlık ve çağrışım yasalarıyla açıklanabilir."[23]

Bu hususu çok iyi farkeden Russell, eserinin başka bir yerinde ise şunu itiraf etmek zorunda kalmıştır: Güneşin yarın sabah doğması gibi en sağlam bekleyişlerimizin bile doğru çıkmasının, doğru çıkmamasından daha muhtemel olduğunu varsaydıracak bir neden yoktur.[24]

Russell, Hume tarafından ortaya konulan müşkilleri aşmaya teşebbüs etti ve bu amaçla, geleceğin, geçmiştekinin aynısı olan illiyet kanunlarını izleyeceğini bilmesine imkan sağlayacak olan bir tümevarım prensibi formüle etti. Onun tümevarım diye adlandırdığı bu prensip, kısaca şöyle ifade edilebilir: İçinde B'nin A'ya eşlik ettiğinin tespit olunduğu bir kanuna ait olayların sayısı arttıkça B'nin A'ya eşlik etmesi daha muhtemel hale gelecektir. Yani, A'nın akabinde B'nin meydana geldiği olaylar arttıkça, A'nın B'ye neden olduğunu söyleme imkanı artmaktadır. Ve B'nin A'ya eşlik ettiği olaylar yeterli bir sayıya ulaşınca bu, ilgili kanunu kesinlik konumuna yaklaştıracaktır.[25]

Bouguenaya, Russell ile ilgili olarak vermiş olduğu bu bilgiden sonra şöyle der: 'Sıklıkla oluş' anlamındaki muhtemel olan belirli bir önermeden hareketle o şeyin vuku bulacağını beklemek için ne gibi bir gerekçemiz var? Başka bir ifadeyle, 'teyit' anlamında olası olan belirli bir önermenin doğru olacağına inanmak için ne gibi bir gerekçemiz var? Karşımıza çıkan sonuç bir ikilemdir. Russell'in yaklaşımı Hume'un problemini yeniden formüle eder. Olasılık kavramının devreye girmesi tüme varım problemini

---

23 Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi,* (çev.: Muammer Sencer), Say yay., İstanbul 1996, II, 448. Keza bkz., Russell, *Din İle Bilim,* (çev.: Akşit Göktürk), Say yay., Ankara 1994, s. 104-121.

24 Russell, *Batı Felsefesi Tarihi,* II, 446. Yani, Russell demek istiyor ki, ertesi gün güneşin doğacağına bizi mantık değil, tecrübelerimiz götürüyor. D. Hume'dan ve B. Russell'den çok önce sebep ve sonuç arasında herhangi bir zorunluluğun bulunmadığına dikkat çeken Gazalî (ö.505/1111) olmuştur. İleride bu hususa değineceğiz.

25 Bkz., Bouguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları,* s. 72.

çözüyor değildir.[26] Zira, mümkün bir ilişki ne kadar sıklıkla tekrarlanırsa tekrarlansın mümkün kalır. Bir şeyin tekrarlanırlığı (istimrarı), onun mahiyetini değiştirmez, diğer bir ifadeyle, bu istimrar onu zorunlu bir ilişkiye dönüştürmez.

Immanuel Kant'ın da (ö. 1801) 18. yüzyılın sonunda çözmeye çalıştığı işte bu problemdir. D. Hume'un saptadığı problemin ve bu probleme Hume'un yaklaşımının felsefe ve bilim açısından önemini Batı düşünce dünyasında ilk kavrayan Kant olmuştur. O, "itiraf ederim ki beni yıllar önce doğmatik uykularımdam ilk defa uyandıran ve araştırmalarıma kurgusal felsefe alanında bambaşka bir yön vermemi sağlayan Davit Hume'un bu hatırlatması olmuştur."[27] İşte Kant'ın 'Salt Aklın Eleştirisi' adlı ünlü eseri de bu problemle bir hesaplaşmadır. Kant, Prolegomena adlı eserinde de bu problemi ele alır ve şöyle der:

"Ben, öncelikle Hume'un itirazının genellenerek tasarımlanıp tasarımlanamayacağını denedim ve çok geçmeden gördüm ki, neden-etki (sebep-sonuç) bağlantısı kavramı, anlama yetisinin şeylerin (eşyanın) bağlantılılığını a priori olarak düşünmesini sağlayan tek kavram değildir; aksine metafizik baştan sona kadar bunlardan oluşmaktadır. Bu kavramların sayısı konusunda emin olmaya çalıştım ve bunu da arzuladığım şekilde tek bir ilkeden yola çıkarak başardığımdan; Hume'un korktuğu gibi deneyden türetilmeyip saf anlama yetisinden kaynaklandıklarına artık emin olduğum bu kavramların türetimine geçtim. Keskin görüşlü selefime olanaksız gibi görünen bu türetim (çıkarım) ben derim ki, şimdiye kadar metafizik lehine girişilebilecek en zor işti; en kötüsü de bu çabamda bana metafiziğin en ufak bir yardımı olmamıştır; *çünkü -eğer hâlâ bir yerde öyle bir şey varsa- bu türetim ilk önce metafiziğin temelini oluşturacaktır. Hume'un sorununu sadece bir tek konuda değil, saf akıl yetisinin tümü açısından çözmeyi başardığımdan dolayı sonunda saf aklın bütün kapsamını, -hem sınırları hem de içeriğiyle- eksiksiz ve genel ilkelere göre belirlemek için, emin ama, şimdilik*

[26] Bouguenaya, *age.,* s. 74.
[27] Kant, Immanuel, *Prolegomena* (çev.: İoanna Kaçuradi-Yusuf Örnek), Hacettepe Üniv., yay., Ankara 1983, s. 8.

yavaş adımlar atabildim; nitekim metafiziğin, emin bir plana göre kurmak için ihtiyaç duyduğu şey de buydu."[28]

Kant üzerine müstakil bir çalışması olan M. Emin Erişirgil ise onun ilgili yaklaşımlarını şöyle özetler: Onun probleme dair çözümü birçok filozof tarafından iki kümenin bir indirgenmesi olarak kabul edilmiştir. Ona göre bilgi, tecrübeyle başlar, fakat bütünüyle ondan türetilmez. İlliyet varolmak zorundadır; çünkü o olmadan hiçbir şey bilemeyiz. İlliyet, organize ve düzenli bir tecrübe ihtimalinin zorunlu bir şartıdır, bununla birlikte yalnızca olgularla ilgilidir.[29]

Kant'ın, -Hume tarafından ortaya konulan problem için- kendisince üretmiş olduğu çözümün kritiğini yapan Bouguenaya ise şunları ifade eder:

Hatırlayacak olursak Hume özetle 'bir sebebi sebep yapan şeyi keşfetmemize gerek yoktur, biz, bir taraftan sebeplerin var olduğunu, diğer taraftan onların -bilmeye muktedir olamayacağımız- sonuçlarla birlikte olduğunu tamamen kabul ederiz' demektedir. İşte Kant aynı gerekçelere dayanarak rasyonalistlerin dünyayı illiyet olmaksızın açıklama teşebbüslerini reddeder. Ona göre 'içinde sebeplerin hüküm sürdüğü dünya, eşyanın kendi *(noumena)* dünyası değildir; onların bize göründüğü olgular *(phenomena)* dünyasıdır' dolayısıyla olgulardan öte gidilebilmesi söz konusu değildir. Kant'ın bu restorasyonu yalnızca zahirdedir. Şöyle ki eğer 'illiyet dünyası, eşyanın/şeylerin kendilerinin dünyası değil, yalnızca onların bize göründükleri dünya ise, bu takdirde gözlenmiş olandan gözlenmemiş olana dair çıkarımlar yapmanın doğruluğunu ispatlama problemi çözülmemiş kalmaktadır. Eğer bilim yalnızca bize göründüğü üzere dünyayla

---

28 Kant, *Prolegomena,* s. 9. Kant'ın bu kadarlık bir çıkışı esasında materyalist bilim adamlarını rahatsız edecek bir yaklaşım olma özelliği taşımaktadır. Zira o, maddî/fizik sebeplerin (fenomenlerin) ötesinde metafizik illetlerin (numenlerin) varlığını kabul etmekle son tahlilde çözümü, görünen fiziki sebeplerin dışında aramış olmaktadır. Ne var ki, Kant'ın, kategorileri çerçevesinde, ortaya koyduğu 'her olayın (fenomenin) bir sebebi (numeni) vardır' önermesi, çağdaş fiziğin verileri içinde bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda atom-altı planda, geçerliliğini yitirmekte ve anlamsız kalmaktadır, zira, elektronların bir yörüngeden diğerine atlamaları gibi olaylar tek tek alınınca, ne önceden tahmin edilebilmekte ne de herhangi bir sebebe bağlanabilmektedir.

29 Bkz., Erişirgil, Mehmet Emin, *Kant ve Felsefesi,* İnsan yay., İstanbul 1997, s. 64-69.

ilgili ise, o halde bilim ancak deskriptif (tasvirî) olabilir; bilgi husule getirme iddiasında bulunamaz. Kısaca, Kant'ın çözümü (!) de Hume'un ileri sürdüğü argümanlara bir cevap teşkil etmemektedir.[30]

Kant'ın, -Hume'un ortaya atmış olduğu savı- yanıtlama tarzını değerlendiren J. Trusted *'Fizik ve Metafizik'* adlı eserinde aynı görüşleri paylaşır: "Kant, Hume'un metafizik eleştirisinin sağlamlığının idrakindeydi; metafiziksel hükümlerin mantıksal savlara ya da deneyimlere/tecrübeye başvurarak, 'doğru veya yanlış olarak' tespit edilemeyeceklerini fark etti.. Ne var ki, onun çözüm olarak ortaya koyduğu yaklaşımlarında başarılı olamadığını söylememiz gerek. Örneğin, o, bilimin belli neden-sonuç yasalarının, a priori sentetik hükümler olduğunu ve kaçınılmaz olarak doğru olduklarını göstermiş bulunduğunu düşünüyordu, oysa bunu başaramamıştı. Çünkü nedensellik/illiyet kavramının 'tecrübelerimizin sınırlarına girmesi gerektiği'ni kabul etsek bile, -eğer bunların objektif olmaları gerekiyorsa- herhangi bir nedensellik ilkesinin muhakkak olması gerekmez.. Yine Kant benzer şekilde fenomeni Newton mekaniği çerçevesinde tanımlamamız gerektiğine, dolayısıyla da Newton yasalarının kaçınılmaz olarak doğru olduğuna inanıyordu, oysa bugün bizler bu anlayışın artık yanlış olduğunu biliyoruz.."[31]

Kozalite problemini Russell'in tarzına benzer bir şekilde çözümlemeye çalışan diğer bir kişi de İngiliz filozoflarından J. Stuart Mill (1806-1873) dir.[32] Ve yine Hume gibi materyalist bir anlayışı benimseyen F. Nietzsche'nin de (1844-1900), illiyet anlayışını reddettiğini görürüz. *'Büyük Larousse'*de onun bu görüşüyle ilgili olarak şu bilgilere yer verilir: Nietzsche, bu tür bir illî araştırmayı sert bir biçimde yargılar ve batı düşüncesinin bu akılcı eğilimini açıkça suçlar. Ona göre, olaylar arasında bazı nedensellik ilişkilerinin varlığına inanmamız, tam anlamıyla bir yanılsamadır; algının bize verdiği tek şey bir 'ardardalık' ilişkisidir. Bu yanlış inanç, kötü bir yorumdan kaynaklanır; neden denilen bağ hakkında bizim

---

30 Bouguenaya, *age.,* s. 84. Keza bkz., es-Sadr, Muhammed Bakır, *İslâm ve Filozofi,* (çev.: Adurrahman Sarıoğlu), Hicret yay., İstanbul 1980, s. 183-184.

31 Trusted, Jennifer, *Fizik ve Metafizik,* (çev.: Seval Yılmaz), İnsan yay., İstanbul, 1995 s. 191-192.

32 Bkz., Trusted, *age.,* s. 205.

hiç, ama hiçbir deneyimimiz yoktur, bizde bu kavramın bütün kaynağı öznel/subjektif kanıdır.. Bu da bir yanılgıdır.[33]

Determinizme, Tanrı'nın varlığını kabul etmiş birisi olarak eleştiri getiren önemli bir isim de, Emile Boutroux (1845-1921)'dur. O, varlığın esasına 'mutlak zaruret' gözü ile değil, 'hürriyet' gözü ile bakıyordu. Ona göre mücerred anlamda illiyet ilmin düsturu olabilir, ancak reel varlıktaki zorunsuzluğu göz önüne aldığımızda, bu kanunun izafî olduğu ortaya çıkacaktır. Eğer kainat, reel varlığın bütün görünümleriyle ele alınacak olursa, temelde bir muayyeniyetsizliğin (indetermine) yattığı görülecektir.[34]

Boutroux'un 'Zorunsuzluk Doktrini' üzerine çalışma yapan S. Hayri Bolay, onun yaklaşımlarıyla ilgili bize şu bilgileri verir: Boutroux'un nazarında, zorunsuzluk, 'olgunun apaçık karakteri'dir. Varlık ve hadiselerdeki bu karakter tek başına izahsız kalır. Zorunsuzluk eşit olarak 'birşeyin meydana gelebilmesi veya gelememesi'dir. Ve de zorunsuzluk varlıkların dış görünüşüne nispetle izafî bir kavramdır.. Onun için gerek a priori düşünmede gerekse a posteriori akıl yürütmede kökten bir zorunsuzluk fikri olduğu gibi, fizik olayların mekanik şartlarının meydana gelişinde dahi zorunsuzluk vardır.[35]

---

33 Büyük Larousse *"Nedensellik"* md., İnterpress Basın ve yayıncılık İstanbul 1986, XVI, 8578.

34 Boutroux, Emile, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu,* (çev.: H. Ziya Ülken), İst., 1947, s.18,75.

35 Bolay, S. Hayri, *E. Boutroux'ta Zorunsuzluk Doktrini,* M.E.B., yay., İstanbul 1999, s. 309-313. Boutroux'la ilgili bu bilgiyi verdikten sonra Bolay, eserinin başka bir yerinde dikkatimizi şu noktaya çeker: Boutroux'un ortaya attığı zorunsuzluk fikrinin hemen hemen aynısı Gazalî'de de mevcuttur. Gazalî bu meseleyi hem mantıkî bakımdan, hem varlık, hem sebep-sonuç ilişkisi hem de tabiat kanunları açısından ele almıştır. Şöyle ki, Boutroux'ta görülen 'possible' karşılık Gazalî kuvve halindeki varlığa, 'mümkin' demektedir. Fakat 'contingence' kelimesine karşılık olarak 'imkan-ı hâss/hususî imkan' adını vermektedir ki bu da, varlıktan 'zaruretin kaldırılması'dır. Bunun varlığında ve yokluğunda imkansızlık söz konusu değildir. Gazalî'ye göre, 'varlığında ve yokluğunda zorunlu olmayan, yani varlığa ve yokluğa nispeti aynı olan şey mümkin' dir; bunun hususi bir hali vardır ki, bu da 'herhangi bir halde varlığında hiçbir zorunluluk olmayan'dır. Nitekim Boutroux da zorunsuzu, 'meydana gelmesi ve gelmemesi eşit olan şey' şeklinde tarif ediyordu ve böylece zorunluluğu varlıktan kaldırıyordu. Görüldüğü gibi Gazalî, ondan sekiz asır evvel aynı şeyi söylemektedir. (Bkz., Bolay, *age.,* 323; Gazalî, *Miyaru'l-İlm,* thk.: Süleyman Dünya, Kahire 1960, s. 344.)

Yirminci asırda bilim, materyalizmi temelinden sarsan gelişmelere sahne oldu. Bugün P. Laplace gibi düşünenlerin aksine pek çok bilim adamının gözünde kainat artık dev bir devri daim makinesini andırmadığı gibi, zorunlu bir sebep-sonuç halkasıyla da işlemiyor. Bugün determinizim, gerek D. Hume (ö.1776) ve B. Russell (ö.1970) gibi bilim felsefecilerinin; gerekse Plank (ö.1900), Einstein (ö. 1905), Niels Bohr (ö.1911), Le de Brogile (ö. 1924), Heisenberg (1925), Shrödinger (ö.1926), P. Drac (ö.1928) gibi fizikçilerin tenkitleriyle[36] sarsılmış ve sınırlandırılmıştır.[37]

İzafiyet ve kuantum teorisi gibi yeni bilimsel teoriler mekanik illiyet görüşünden farklı olup onu temelden sarsmaktadırlar. Bu teorilere göre acemice olan, mekanik görüşün kendisidir. Yeni gelişmeler, genel anlayışın aksine, nesnelerin davranışındaki düzenliliklerin nedensel kanunların varlığına atfedilmesi gerektiği fikrini reddettiği gibi, olayların tamamen öngörülebilir olduğunu da reddeder. İndeterminizm ya da kesinsizlik ilkesi, atom altı varlıkların aynı anda hız, uzay-zaman konumlarının hesaplanmasının mümkün olmadığını söyler. Çünkü atom altındaki her şey elektrondan başlayarak, bir maddeden çok 'dalgalara' benzediği için kesin konum ölçülemez. Üstelik atom altı ölçeklerde 'değişmeyen sabit madde ve belirli bir hacim ve arada bir mesafeyle ayrılmış cisimler' yoktur. Her şey noktasaldır ve birbirleriyle etkileşimleri de, basit itme-çekme benzeri mekanik güçler aracılığıyla olmaz.[38] Bu konuda *Çağdaş Fiziğe Giriş* isimli eserinde A. Yüksel Özemre ise şöyle der: Heisenberg'in belirsizlik bağıntıları, bir taneciğin hem impulsunu hem de koordinatlarını aynı

---

36 Bkz., Meydan Larousse, *"Quanta"* md., İst., 1971

37 Bolay, agc., s.48. Big Bang ile maddenin ezeliyeti fikri sarsıldı; karadeliklerin keşfiyle 'madde yok olmaz' fikri, yok oluşa doğru yol aldı. Daha da dikkat çekeni, herşeyin 'kendi arasında var-yok arası dalgalanmalar'a dönüştüğünü ortaya koyan kuantumun keşfiyle, kuantumlar âleminde hiçbir şeyin önceden kestirilemeyeceği anlaşıldı. Zira, kuantum mekaniğine göre, aslında parçacık denen şey hareketten ibaret bir şeydi. Parçacıklar enerjiden oluşturulabildiği gibi, tamamen enerjiye de çevrilebilirdi. Böylece, içinde yaşadığımız dünyada, temel parçacık, maddi öz ya da yalıtılmış nesne gibi klasik kavramlar artık anlamsız hale gelmektedir.

38 Ayrıntılı bilgi için bkz., Yıldırım, Cemal, *Bilim Felsefesi,* İstanbul 1985, s. 140-143. Keza bkz., Hawking, Stephen, *Zamanın Kısa Tarihi,* (çev.: Sabit Say – Murat Uraz), İstanbul 1989. s. 82, 217.

anda mutlak kesinlikle ölçmenin *imkan olmadığını tespit ediyor*du. Bunun bir sonucu olarak da mikroskobik âlemde bir taneciğin, klasik determinist mekanik anlamında haiz olması gereken yörünge kavramı, kesinlikten uzak bulanık bir kavram haline geliyor ve hatta çok kere bütün anlamını dahi kaybediyordu.[39]

Kainatın 'birbirinden ayrı yalıtılmış nesnelerden oluştuğu' görüşü geçerliliğini kaybedince, zaman ile uzayın geleneksel anlamları ve bilinen sebep-sonuç ilişkisi gibi kavramlar da rafa kaldırıldı. Yine kuantum bize, içinde yaşadığımız dünyayı, birbirinden yalıtılmış çok küçük ögelere ayıramayacağımızı gösteriyordu. Kuant olarak nitelendirilen, enerji-ısı-dalga-tanecik ne varsa, birbirinden ayrı bağımsız değildi; birbiriyle bağlantılı olup biri diğerine muhtaçtı. Şöyle ki, kuantlar ölçeğinde, zahirde, her şey sanki bir ada gibi birbirinden bağımsızdır, ama, bu sayısız adaların okyanus tabanından birbirlerine kara bağlantıları mevcuttur. Böylece fert (cüz), bütün (küll) e bağlanır. Yani, bütün parçalar arasında münasebetlerin devam ettiği, bir doku ve örgü bütünlüğü vardır. Bir şey her şeyle bağlı; bir şey neye muhtaçsa, her şey de aynı şeye muhtaçtır. Nitekim bu durum karşısında hayretlerini gizleyemeyen Astronom Fred Hoyle şöyle der:

Günümüzde kozmoloji dalında meydana gelen gelişmeler, günlük kural ve şartların, evrenin uzak bölgeleri olmadan geçerli olamayacağını ve evrenin söz konusu uzak bölgelerinin ortadan kalkması halinde, uzay ve geometri hakkında sahip olduğumuz bütün fikirlerin geçersiz olacağını hızla ortaya çıkarmıştır. En küçük detaylarına kadar günlük tecrübelerimiz, evrenin büyük ölçekli nitelikleri ile o kadar içli dışlıdır ki, onların ikisini birbirlerinden ayrı düşünmek bile imkansız hale gelmiştir."[40]

Einstein'in izafiyet teorisi de, kuantumun neticelerine destek veriyordu. Zira bu teoriye göre, madde, hareket ve boşluk birbirinden ayrı ve bağımsız değildi. Birbirinden ayrılamaz bir bütünün unsurlarıydı. Sadece

---

39 Özemre, A. Yüksel, *Çağdaş Fiziğe Giriş,* İstanbul Üniv. yay., İstanbul 1983, s. 136; Drusk, Rogers D., *Atomlar- Yıldızlar- İnsanlar,* (çev.: Osman Batu Giray), Hikmet yay., İst., ts., s.234.

40 Hoyle, Fred, *Frontiers of Astronomy,* Newyork 1957, s. 304.

madde ile boşluk değil, yük ile akım; elektrik ile manyetik alan da bu bütünlüğe dahil olmuş ve birliğin çerçevesi ve boyutu, evreni içine alacak şekilde genişlemeye başlamıştı. Tüm hareketler izafî olduğuna göre, her türlü yük, bir akım olarak da idrak edilebilmektedir. Nitekim elektrik alanı, aynı anda bir manyetik alan olabilmekte ve biri diğerinin yerine geçebilmektedir. Bu yüzden her iki alan, tek bir elektromanyetik alan halinde birleştirilmiştir.[41] Stephen Hawking, *'Zamanın Kısa Tarihi'* isimli eserinde Einstein'ın bu kuramla ilgili olarak 'o bu düşüncenin gelişmesinde önemli bir pay sahibiydi, bu katkısından dolayı ona Nobel ödülü verilmiştir' der.[42]

Bugün yeni fiziğin varmış olduğu son merhaleyi fizikçi Prof. Dr. Osman Çakmak *'Boşluğun Anlamı ve Esir Maddesi'* adlı makalesinde şöyle özetler: On dokuzuncu yüzyıla kadar atomla ilgili bilgilerimiz, oldukça sınırlı idi. Atomiçi dünyanın özellikleri ve kuantum teorisi ile ilgili yirminci yüzyıl, elektromanyetik dalgalardan ibaret enerji ve ışınların yüzyılı oldu. Oysa, Newton ve sonrasında, kainattaki kanunlar genelleştirilmiş ve bütün yaratılışı kapsamıştı. Öyle ki, bu anlayış sahiplerine göre, madde, uzayda koordinatlarla belirlenmiş, bir hız sınırı bulunan ve katı-sıvı-gaz gibi hale dönüşebilen bilardo topları yumağı gibiydi; her atom, kendi sınırları içinde, bir komşu atomla ilgiliydi. Ve hareket halinde bulunan elektronları ortak olarak kullanmaktaydı. Kuantum fiziği, atomaltı dünyaya inerek, oradaki gerçek durumu, içinde yaşadığımız kainatı oluşturan zerrelerin dünyasının, bildiğimiz dünyadan çok farklı olduğunu keşfetti. Buna göre, birbirinden ayrı ve farklı duran atom parçacıkları, aslında birbirleriyle alakalı ve bağlı; bölünmez dinamik bir bütünlük içinde bulunur. Birbirinden çok uzak nesneler sebep-netice zinciri olmaksızın birbirine bağlıdır. Yüksek enerji fiziği deneylerindeki gelişmeler gösterdi ki, parçacık dünyası dinamik bir yapıya sahiptir. Parçacıklar değişmez ve sabit değildir; pekala başka parçacıklara dönüşebilmektedir. Eski anlayışa göre, maddenin temeli sayılan, atom ve atomaltı tanecikler, birbirinden bağımsız sert nesne ve katı yapıtaşı şeklindeydi. Materyalist düşünceye de temel

---

41 Bkz., Pagels, Heınz R., *Kozmik Kod II,* çev.: Nezihe Bahar, Sarmal yay., İstanbul 1993, s.75

42 Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi,* s. 82.

teşkil eden bu anlayış, maddenin derinliklerine inilince temelden değişikliğe uğradı. Çünkü maddenin en alt seviyelerinde de karşımıza temel yapıtaşları değil, bütün parçalar arasında varolan karmaşık ilişkiler dokusu çıkıyordu. Sonuçta katı birimler bir bir erimiş, ortada sert nesneden eser kalmamıştı. Bununla maddeci düşünce ve özellikle determinist anlayış büyük bir darbe yemiştir.[43]

D. GENEL BİR DEĞERLENDİRME

Maddeci anlayış tarafından tevhide karşı bir anti-tez olarak ileri sürülen zorunlu illiyet veya mutlak determinizm, tek bir Yaratıcı'nın varlığını reddetmeye çalışanların ulaşmak zorunda kaldıkları bir 'zan'dan ibarettir, ve bu zan, aklın, tek yönde düşünmeye zorlanmasıyla varmış olduğu sonuçtan başka bir şey değildir. Nitekim determinist mantığın çıkmazlarını gören bir kısım materyalist filozof ve bilim adamı zamanla zorunlu illiyet anlayışının ispat edilemeyeceğini gündeme getirmişlerdir. Bu cümleden olarak, David Hume'un, sebep ile sonuç/eser arasında ilişkinin mantıksal bir zorunluluğa dayanmadığını ve de bunun ispat edilemeyeceğini net bir şekilde seslendirmesi, bize göre batı düşünce tarihinde bir kırılma noktasını oluşturmaktadır.

Batı felsefe tarihinde illiyetin, yani sebep ile sonuç arasında öngörülen nedenselliğin mahiyeti hakkında Hume'un ortaya attığı görüşe cevap mahiyetinde çok şey söylenmiştir. Ama bunların hiçbirisi, onun sorularına cevap olabilecek bir özellik taşımamaktadır. Nitekim Hume'un bu önemli çıkışları üzerinde yeniden durma gereği duyan Arda Denkel, *'Anlam ve Nedensellik'* isimli eserinde söz konusu tenkitlerden hiçbirisinin, onun kuramına karşı bir eleştiri değeri taşımadığını belirterek şöyle der:

Hume, tikel bir nedensel ilişkinin, bir rastlantısal ardışıklıktan farklı bir şey olmasına karşın, bu farklılığın tek tek olayların gözleminde saptanabilecek bir niteliğe, bir epistemolojik veriye dayanmadığını vurgulamıştır ki, bu hiç de şaşılacak bir şey değildir. *İlişki* dediğimiz şeyler 'duyumlanabilir nitelikler' olmadığına göre, onların duyumlarımızda sanki nitelikmiş

---

[43] Çakmak, Osman, *"Boşluğun Anlamı ve Esir Maddesi"*, Sızıntı Dergisi, Aralık 2002, s. 7-8.

gibi izlenimler bırakmalarını zaten bekleyemeyiz. Dolayısıyla nedensellik için bulunabilecek tek bilgi bilimsel kanıt, düzenliliklerde, yani, yapısal niteliklerin uzay ve zaman içinde dağılmış olan benzerlerinin gözleminde yatıyor. Bu itibarla, doğadaki düzenlilik ne bir mantıksal zorunluluktur ne de yapısal niteliklerin varlığı için kesin sayılabilecek bir kanıt oluşturur.[44]

Bizim bu çalışmamızda Hume'un görüşlerine önem atfetmemiz elbetteki, onun konuyla ilgili görüşlerini tümüyle kabullendiğimiz anlamına gelmemektedir, neticede Hume Yaratıcı'nın varlığına ve tasarrufuna inanmayan birisidir. Fakat, materyalist bir filozof da olsa, Hume'un sebep ve sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin bulunmadığını kendinden emin bir şekilde seslendirebilmesini önemli bir çıkış olarak değerlendiriyoruz.

Bugün quantum teorisi gibi bir kısım yeni teoriler, sadece bilim alanında yeni bir dünya görüşünün doğmasına yol açmakla kalmamış, 'belirsizlik' prensibi içinde bilginin sınırlarının yeniden çizilmesine sebep olmuştur, hatta bu teori insanı, 'belirginliğin' boyunduruğundan, yani neticenin katı bir şekilde sebebe bağlı olduğu fikrinden kurtarmıştır. Ve de kainatın parçalara ayrılamaz bütünlüğü, kozmozun birliği, yani, birbirinden farklı ve zıt kuvvetlerin, enerji ve maddi unsurların aslında tek bir yapının değişik faz ve dalgalanmalardan ibaret olduğu, bu keşifleri yapanların zaferi olmuştur.

Bu keşiflerin arkasında kendisini hissettiren diğer bir gerçek de, -kaşiflerinin bir kısmı bunu kabullenmek istemeseler de- bu akıl almaz birliği tesis eden ve devamını sağlayan bir Yaratıcı'nın varlığını gerekli kılmasıdır. Ne var ki, bilim kuantum ve benzeri teorilerle her ne kadar bölünmüşlüğe ve determinizme yer vermeyen bir dünya görüşüne kapı açıyorsa da, materyalist bilim adamların birçoğu hala bölünmeci (varlığı parçalara ayırarak inceleme) yaklaşımlarında ısrar etmektedirler. Bu ısrarları yüzünden de indirgemeci olmak zorunda kalmaktadırlar, ama öte yandan da her geçen gün kainatın birliği gerçeğini kabullenmeye zorlanmaktadırlar. İşte, bu çelişki, onların önüne 'indirgemeci bilimsel düşüncenin bölünmez bir kainata nasıl uygulanabileceği' sorusunu koydu. Bu soru bilim adamları

---

44 Denkel, Arda, *Anlam ve Nedensellik,* Kabalcı yay., İstanbul 1996, s. 187.

ve felsefeciler tarafından bugün uzun uzadıya tartışılmaktadır, fakat, söz konusu indirgemeci bilimsel düşüncenin kainatın birliği gerçekliği ile bağdaşamayacağı hususu bu insanlar tarafından henüz tümüyle fark edilebilmiş değildir.

İlerleyen bölümlerde detaylı bir şekilde ele alacağımız üzere Kur'ân açısından varlığın işleyişinde kendisini gösteren bu devamlı düzenlilikler, yaratılışın tekrarından başka birşey değildir.[45] Gerek mikro, gerekse makro âlemlere hakim olan tekdüzelik, tesadüflerin doğurduğu bir zorunluluğu değil, bütünüyle aşkın niteliklere/sıfatlara sahip yüce bir Yaratıcı'nın tasarrufunu gösterir. Zira cansız, şuursuz ve gayesiz mevhum güçlerin/sebeplerin kainatta görülen bu hassas düzen ve ince sanatla ilgisi olamaz ve onları garanti edemez. Esasında, materyalist bilim adamları, kainattaki düzeni ve birliği inkar etmezler, ancak onlar bir şeyin diğer her bir şeyle bağlı olduğu varlığın bütünlüğünü küçük küçük parçalara ayrılması gerektiğini, sonra da her küçük dilimin yine geçici ve varlıkları kendinden olmayan bir başka dilimin sonucu ve ürünü olduğunu düşünürler. Böyle bir anlayış ise neticede onlar adına, yüce Yaratıcının mülk ve icraatını sebepler arasında taksime götüren bir tür tuzak olur.

45 Bkz., Yunus, 10/4, 34; Neml, 27/64; Ankebut, 29/19; Rum, 30/11, 27.

Birinci Bölüm

KUVVET VE TABİAT KANUNLARININ ANLAMI

KUVVET VE TABİAT KANUNLARININ ANLAMI

A. KUVVETİN ANLAMI

1. Kuvvet Nedir?

Tabiat kanunlarının ne anlama geldiği konusunu ele almadan önce, bu mevzuyla yakından alakalı olan 'kuvvet' kavramı üzerinde durmamız gerekmektedir.

Fizikçi Richard Feynman 'kuvvetin kesin bir tarifi üzerinde ısrar ederseniz onu asla bulamazsınız' der.[46] Bunun gibi Henri Poincare de *Bilim ve Varsayım* adlı eserinde 'kuvvet fikri, bizde önceden yerleşmiş olan, ancak daha kolay bir fikre indirgenemeyen, tanımlanamayan bir kavramdır' ifadesiyle yetinir.[47] Bununla birlikte kuvvet denince genelde 'duran bir cismi, hareket ettiren, hareket halindeki bir cismi durduran veya hareketin hızını, yönünü, doğrultusunu ve cisimlerin biçimlerini değiştiren etki' şeklinde bir tanımlamaya gidilir.

Bu etki nasıl anlaşılmalıdır? Bu konuda klasik ve modern fiziğin vermiş olduğu bilgiler farklılık arzeder. Modern fizikten önceki klasik fizikte, kuvvet, alanlar yoluyla açıklanıyordu. Alan, tıpkı örümceğin ağı gibi parçacığı saran boşlukta birtakım gerilimdir; alana giren bir başka

---

46 Bkz., Merdin, Sadettin, *Tanrıya Koşan Fizik,* Timaş yay., İstanbul 1995, s. 127.

47 Poincare, Henri, *Bilim ve Varsayım* (çev.: Fethi Yücel), Milli Eğitim Bas., İstanbul 1986, s. 122.

parçacık, alandaki parçacığın etkisi altında kalır. Kuantum mekaniğinde ise 'kuvvet alanları' da dahil, alanlar ve bunların enerjsi de, her şey kuantize-paketcik olmuş enerji miktarı taşıyan ve ışık hızı ile bir yerden başka bir yere hareket eden bir elektromanyetik alanın çok küçük bir *parçacıklar topluluğudur*. [48]

Kuvvet nedir? Nasıl tarif edilir? Bertrand Russell'e göre kuvveti tarif etmenin en uygun yolu, onu güneşin doğuşuna benzetmektir. Nasıl gerçek anlamda güneş yükselmiyorsa, bir kuvvet de, aslında bir şeyin oluşmasına etki etmiyor, o, nesnelerin davranış içinde bulunduğu bir ortamdır.[49] Fizikçi Bouguenaya *"Fizik ve Ötesi"* isimli makalesinde çağdaş fiziğin yaklaşımlarını şöyle özetler:

Maddenin varlığı ve maddenin hareketi birbirinden ayrılmaz. Her ikisi de aynı zaman-mekan gerçeğinin farklı cephelerinden ibarettir. Yani atom içi parçacıklar, mekan açısından kütleye sahip parçacıklar olarak, zaman açısından da $e=m.c^2$ miktarında enerjiye sahip olaylar, hareketler olarak görünür. Bu şu demektir: Mekanda gördüğümüz madde sabit değildir; zaman içinde devamlı faaliyet ve hareketle durmadan değişmektedir. Şimdi, madem hareket ve değişimler eşyanın temel özelliğidir, o halde harekete görünüşte 'sebep olan' kuvvetler klasik görüşün fiziğindeki gibi nesnelerin haricinde değildir, maddenin dahilinde görülen özelliklerdir. Yani bir 'madde' bir de o maddeye hareket veren ayrıca bir kuvvet var diye iki ayrı olay gözlemlenmemektedir.[50]

Bu çerçevede, *'Tanrıya Koşan Fizik'* isimli eserinde Saadettin Merdin ise, kuvvetin klasik fizik ve çağdaş fizik açısından ne anlama geldiği hususunda bize şu bilgileri verir: "Hareketin maddenin ayrılmaz bir parçası olması hasebiyle, harekete görünüşte 'sebep olan' kuvvet, klasik fizikteki gibi maddenin dışında değildir. Newton fiziğindeki güç-kuvvet madde ile birleşmiştir. Parçacık etkileşimlerinin izafiyetçi bir tasvirinde, parçacıklar arasındaki kuvvetler onların *çekimi* ve *itimi* esasına göre değil, -parçacıklar arası- daha küçük sezilgen parçacıkların *değiş-tokuşu* olarak algılanır.

48 http://www. İstanbul.edu.tr/fen/fizikkulubu/kuvvet.htm., s. 2. Ayrıca bkz., Cole, K.C., "*Doğanın Kuvvetleri*", Bil-Tek, Ocak 1984, s. 6 vd.

49 Aynı yer.

50 Bouguenaya, Yamina, *Bilimin Öteki Yüzü,* Karakalem yay., İstanbul 1998, s. 119.

Parçacık fiziğinde ise kuvvet, etkileştiği nesneler arasında bir *enerji alış-verişi* mekanizmasıdır; daha küçük ara parçacıkların yayılması ve emilmesinden ibarettir. Örneğin, yüklü bir parçacık bir foton neşrederse, enerjisinin bir kısmını bu fotona verir ve dolayısıyla hareket durumu değişir. Eğer başka bir yüklü parçacık bu fotonu emerse, enerji kazanır, hareket durumu değişir. İşte biz *buradaki karşılıklı hareket değiştirmeyi 'kuvvet' olarak görüyoruz.* Yani, işin aslında *kuvvet, foton alışverişlerinin toplam etkisinin makroskobik görüntüsünden* başka bir şey değildir. Diğer bir ifadeyle, parçacıklar arasında haricî güçler yok, sadece ara parçacıklar aracılığıyla sürüp giden karşılıklı tesirler (etkileşmeler) vardır. Şu halde, *güç ve madde* olarak, ikiye ayırdığımız şeylerin aslında aynı ortak kökene, parçacık dediğimiz dinamik kalıplara sahip olduğunun teslim edilmesi gerekmektedir. Bu enerji kalıpları çekirdek, atom ve molekülleri oluşturup bize makroskobik bir düzeyde onları *maddi cisimler* olarak takdim eder. Makroskobik düzeyde *madde-cevher* kavramını kullanmakta herhangi bir sakınca yoktur, ama, atomik düzeyde madde kavramı çok şey ifade etmez. Çünkü parçacıkların kökeni her hangi bir maddi cevher değildir; gözlemlediğimiz şey, maddî bir cevherden ziyade, biteviye/sürekli birbirine dönüşen dinamik kalıplar, yani enerjinin kesintisiz raksıdır."[51]

Açıktır ki, her iki yaklaşımda da parçacıklar veya cisimler arasında karşılıklı etkimelerin (hareket değiştirmelerin) neden/niçin öyle olduğuyla ilgili bir açıklamaya yer verilmemiştir. Bu itibarla bizim gerek mikroskobik gerekse makroskobik düzlemde etkisini gösteren kuvvetin kaynağı üzerinde durmamız gerekmektedir.

2. Kuvvetin Kaynağı

Görünen sebeplerin/eşyanın ötesinde başka bir gerçeği kabul etmeyen materyalist düşünce, sürekli olarak yapanı, hep *yapılanın* içinde aramış ve bunu da objektifliğin bir gereği saymıştır. Diğer taraftan bu düşünce, 'tanrıyı ve dini işin içine karıştırmadan, ön yargılarımızdan uzak olarak

51 Merdin, age., s.128. Dikkat edilirse, klasik fizikteki anlayışın aksine çağdaş fiziğin yaklaşımlarında öne çıkan husus şudur: Kuvvet dediğimiz şey, aslında bir şeyin oluşmasına etki etmiyor, o, sadece nesnelerin davranış içinde bulunduğu bir ortamdan ibaret olmaktadır.

olayları inceleyelim' şeklindeki bir anlayış geliştirmiştir. Ne var ki onlar bu türden bir yaklaşımla kendilerini sübjektiflikten asla kurtarmış olmamaktadırlar. Çünkü böyle düşünmekle onlar, işin başında önemli bir ihtimali ekarte etmiş olmakta, bilinçli bir şekilde 'Yaratıcı' ihtimaline gidebilecek bir yolu tümüyle kapatmaktadırlar. Öyleyse, bu noktada objektifliğin gereği olarak her iki ihtimal de zihinde tutularak incelemeye başlanılmalı ve buna göre bir hükme varılmalıdır.

Kuvvetin kaynağını izah konusunda Yaratıcı ihtimaline karşı kapıları baştan kapatmasıyla karşısına çıkan soruları izahta güçlük çekenlerden birisi olarak fizikçi Roger Penrose'yi görmekteyiz. O, *Fiziğin Gizemi* isimli eserinde 'kütle çekimsel enerji' bağlamında şöyle der:

Kütleçekimsel enerjinin yerel olmaması nedeniyle, -uzay zamanın eğriliğini sadece sınırlı bölgelerde incelemek suretiyle- söz konusu enerjinin niceliği saptanamaz. Bir kütleçekim alanının enerjisi, gerçekten çok kaygan bir yılan balığı gibi elimizden kaçıp gidiyor, belirli bir yerde tutmamızı zorlaştırıyor. Ancak bu tanımın (yani 'kütleçekimsel enerji' tanımının), ciddiye alınması gerekiyor.. Kütle kavramının tümüyle korunabilmesi için dikkate alınması gerekiyor..[52]

Bu konuda her iki ihtimali de dikkate alarak problemi çözmeye çalışan bir fizikçi olarak Paul Davies'in açıklamaları ise şöyledir:

Kozmozun düzenli işleyişi, biraz daha genişçe bir perspektiften, düzenli bir yolla uzay zamanda, her bir olayı yaratan Tanrı ile açıklanabilir… Bu inancın haklı bir nedeni vardır. Etrafınıza bakın. Evrenin incelikle işlenmiş organizasyonunu ve karmaşık yapısını görün, fizik yasalarının matematik formülasyonlarını çözmeye çalışın; dönen gökadalardan, atomun arı kovanı etkinliğine bakın.. Bu şeylerin niçin oldukları tarzda olduğunu sorun: Bu evren, bu yasalar kümesi, madde ve enerjinin bu düzenlenmesi nedendir?'… Fizikî evrende her şey ve her olay, açıklanmaları için, kendi dışında bir şeye bağlı olmalıdır… Bu şey Tanrı'dır. Evren, Tanrı onu bu tarzda olmasını seçmiş olduğu için bu tarzdadır.. Fiziksel şeylerin bütünlüğü dışarıdan bir açıklama gerektirmektedir.[53]

---

52 Penrose, Roger, *Fiziğin Gizemi,* (çev.: Tekin Dereli), Tübitak yay., Ankara 2001, s. 91.
53 Davies, Paul, *Tanrı ve Yeni Fizik,* (çev.: Murat Temelli), İm yay., İstanbul 1994, s.109-110.

Gerek P. Davies'in, gerekse Bouguenaya'nın önemle vurgulamış oldukları üzere, varlıkları kendilerinden olmayan parçacıkların/cisimlerin, aralarında oluşan etkileşimlerin kaynağı da kendileri olamaz. Ferit Kam'ın (ö.1944) ifadesiyle, 'maddedeki değişmelerin, her halükarda bir dış kuvvetin eseri olduğunu kabul etmek zaruridir, çünkü madde kendi kendisini sevkedemez.'[54]

Kuvvet konusunda Hüseyin Cisrî (ö. 1327/1909), dikkat çekici yorumlarıyla maddeci düşünceyi temelden bir kritiğe tabi tutar. O, eşyanın bizzat tabiî bir gerektirirliğe sahip olduğunu savunan materyalist bilim adamlarının iddialarının tutarsızlığını mıknatıs örneği üzerinde uzunca tartışır. Mevzunun önemine binaen Cisrî'nin ilgili yorumlarını olduğu gibi almakta yarar görüyoruz. Yazar, burada varlığın işleyişiyle ilgili olarak Yaratıcı'nın tasarrufunu kabul etmeyenlere yer yer sorular yöneltir ve buna bağlı olarak konuyu yorumlamaya çalışır. O, bu çerçevede şöyle der:

Madenlerin özelliklerinde birtakım acayiplikler görüyoruz ki bunların neden böyle olduklarına dair kesin sebeplerini akıllarımız bulamıyor, biz ancak araştırmalarımızın sonunda 'şu maddenin şöyle bir özelliği vardır' deyip geçmek zorunda kalıyoruz, tabiî gerektiricisini kestiremiyoruz.. Siz burada en fazlasıyla 'bu çekicilik özelliği mıknatısın atomlarındaki hareket ve sıralanışından doğmaktadır' diyebileceksiniz. Ancak hikmet sahibi bir Yaratıcı'nın yaratmasıyla anlamlandırılabilecek bu durumla ilgili olarak sizin ileri sürdüğünüz böylesi çıkışlar, asla konuyu müphemliğinden kurtaran bir açıklama olamıyor, çünkü şu sorular sorulunca sizin bu cevabınız normal bir aklı ikna etmeye yetmiyor: 1. Neden mıknatıs söz konusu hareket ve sıralanış sonucu yalnız belli şeyleri çekip diğer eşyayı çekmiyor? Madem ki mıknatıs sırf bu sebeple çekme özelliği kazanıyor, altın ve gümüşü de çekmeliydi. İşte bunu açıklamanızı isteriz. 2. Görüyoruz ki mıknatıs bir demir çubuğuna dokunup onu çekince, çekme özelliğini ona da kazandırıyor ve kendi gücü zerre kadar eksilmiyor; bu dokunma devam ettikçe demirin çekiciliği de devam ediyor, ayrılınca o özellik kayboluyor. Siz demirdeki bu duruma 'geçici mıknatıslık' diyorsunuz, ancak mıknatıs, bir çelik çubuğuna dokunduğunda ise çeliğin kazanmış olacağı çekicilik

54 Kam, Ferit, *Dinî-Felsefî Sohbetler,* (sad.: S. Hayri Bolay), DİB., yay., Ankara ts., s. 92.

özelliği, ayrıldıktan sonra da devam ediyor, hatta çelik çubuğu mıknatısa sürülünce yine o özelliği devamlı olarak kazanıyor. Siz buna ise 'sun'î mıknatıslık' diyorsunuz. Şimdi burada şu soruya cevap vermeniz gerekiyor: Eğer mıknatısın demire ve çeliğe dokunmasıyla -ne kadar uzun olsalar da- çekicilik hususiyeti kazanmalarına, atomlarının durumunun değişmesi sebebiyle oluyorsa, demirin hemen ayrıldığı anda aslına dönmesi, çeliğin ise devamlı olarak öyle kalması neden/niçin gerekiyor?[55]

Bilindiği üzere mıknatısın çekici gücünün şiddeti, parçasının iki tarafında olup, orta yerlerinde zayıflayarak en ortasında bu güç tamamen yok olmak derecesindedir. Dahası, bir parça mıknatıs orta yerinden ikiye bölününce kesilen uçlarındaki çekicilik, asıl uçlarındaki kadar güç kazanıyor. İşte bu noktanın da bir açıklama gerektirdiğini belirten Cisrî, şu iki soruyu yöneltir:

1. Uçlardaki şiddetli çekiciliğin ortada neden zayıflaması gerekiyor ve kesilince ayrılan uçlarda neden şiddetli çekicilik meydana geliyor? Acaba kesmekle atomların durumu mu değişiyor? Halbuki -iddialarına göre- dış tesirlerin en kuvvetlisiyle onların durumu değişmiyordu. Yoksa yine 'bunun için de başka bir sebep mi var' diyeceksiniz? Ve yine iyi biliyorsunuz ki bir mıknatıs demir veya çelik çubuğun ucuna dokununca onların öteki uçlarında hasıl olan çekicilik tam kuvvet kazanıyor da ortasındaki çekicilik tamamen zayıfladığından dolayı oldukça etkisiz kalıyor. Ya buna ne diyeceksiniz? Şimdi 'mıknatısla kazanılan bu çekicilik kuvveti -size göre tümüyle atomların kendi başlarına hareket ve durum değiştirmeleri gereğince olduğuna göre- demir veya çeliğin atomlarındaki hareket acaba ortadan başka bir yerden mi öbür uca geçti, yoksa oradan geçtiği halde ortada bulundukları sırada etkileri zayıflayıp da ortayı geçince mi kuvvet kazandı' denilecek? Eğer ikinci şıkka 'evet' diyorsanız, o zaman da bunun neden/niçin böyle olduğunu açıklamanız gerekecektir. 2. Bilindiği üzere, deprem olacağı sırada mıknatısın çekicilik gücü kayboluyor da sonradan geri geliyor. Hatta depremlerin yaklaştığını gösteren ilk aletler bu sayede yapılmıştır ki onunla depremden korunma çarelerine başvurulur. Şimdi açıklayın bakalım, deprem sırasında mıknatısın atomlarının durum ve

---

55 Cisrî, Hüseyin, *er-Risâletu'l-Hamîdiyye,* Mektebetu Bedr, İstanbul 1989, s. 173.

hareketinin değişmesi ne sebebe dayanır? Bu durum niçin böyle ve nasıl oluyor? Yani depremin bu şekilde etkisi neden gerekiyor? Kanaatimizce bu soruların hiçbirine ikna edici cevaplar veremeyeceksiniz. En fazlasıyla 'mıknatısın özelliği budur ve bu hükümleri de içine alır, hemen olduğu gibi olması tabiatının gereğidir' deyip sözü kesmek zorunda kalacaksınız.[56]

Bu açıklamalarından da rahatlıkla anlaşılacağı üzere Hüseyn el-Cisrî, makroskobik boyutta olduğu gibi atomik boyutta da eşyanın hareket ve çekimine vesile olan kuvvetin bizzat kendinden kaynaklanmış olabileceğini ileri sürmenin akılla telif edilemeyeceğini vurgulamağa çalışmaktadır. Cisrî daha sonra, çekim ve hareketin kendisinde görüldüğü eşyanın, kuvvetin bizatihi kaynağı olamayacağını, bunun ancak ilahî kudretin ilişkisiyle/etkisiyle izah edilebileceğini belirttikten sonra sözlerini şöyle bağlar:

Biz, duyu ve delillerle sabit olan hükümlerden hareketle deriz ki evet mıknatıs, çekicilik özelliğine sahiptir ve de inanan insanlar, bu türlü şeyleri kabul etmekte tereddüt göstermezler, ancak onlar sizden şu sorunun cevabını isterler: Nasıl meydana geldiğini (ta'lilini) izah etmekte akıl ve düşüncelerinizin âciz olduğu anlaşılan şu hareket özelliklerinin ve bunlara bağlı olarak hasıl olan düzenliliklerin (tertibin) bu halde olmasını hususiyle gerektiren/garanti eden de ne? Acaba bütün bunların gerçek sebebi (hakiki müessiri) olarak kabul edilmeye, ilim, hikmet ve kudret sahibi bir Yaratıcı mı daha layıktır, yoksa bu donanımlardan mahrum bulunan eşyanın kendisi mi? İnsaf ediniz, hangisi daha yakışık alır?[57]

Kuvvet ve benzeri kavramlarla ilgili bazı tanımlama ve yorumlara yer verdikten sonra şimdi kuvvetin kaynağıyla ilgili olarak Kur'ân'ın bu konudaki ifadelerine geçebiliriz. Kur'ân-ı Kerim, *'la kuvvete illa billahi'*[58] şeklindeki cümlesiyle 'kuvvetin yalnızca Allah'a ait olduğu'nu net bir şekilde ortaya koyar. Hatta bir âyetinde 'kuvvet, tümüyle Allah'ındır' anlamında 'إِنَّ الْقُوَّةَ لِلّٰهِ جَمِيعاً'[59] şeklinde bir cümleye yer verir ki, bu ifade daha da dikkat çekicidir. Zira, bugün yeni fizik, kuvvetin, çekim kuvveti,

[56] Cisrî, *age.*, s. 174.
[57] Cisrî, *age.*, s. 175.
[58] Kehf, 18/39.
[59] Bakara, 2/165.

elektromanyetik kuvvet, zayıf ve güçlü kuvvetler[60] gibi farklı türlerinden söz eder ki, bu âyetle bu hususa da işaret edilmiş olabilir.[61]

Varlığın temelini oluşturan en mühim gerçeklerden birisi olan bu husus, Hz. Peygamberin (sallallâhu aleyhi ve sellem) ifadelerinde ise 'havl' kelimesinin ilavesiyle yerini alır: 'la havle vela kuvvete illa billahi/güç ve kuvvet yalnızca Allah'ındır.'[62] İbn Manzûr (ö.711/1311) *'Lisanu'l-Arab'* isimli eserinde, genelde dilimize 'güç' olarak tercüme ettiğimiz havl kelimesinin 'hareket' anlamını ifade ettiğini kaydeder ve bu hadis-i şerifin *'hareket ve kuvvet/istitaat sadece Allah'ın meşieti iledir'* manasına geldiğini belirtir.[63]

Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem), bu gerçeğin insan şuuruna iyice yerleşmesi maksadına yönelik olsa gerektir ki, her namazın ardından bu ifadeyi tekrarlamış ve bizim de buna uymamızı istemiştir. (Sübhanallahi ve'l-hamdü lillahi vela ilahe illellahu vallahu ekber vela havle vela kuvvete illa billahi'l-aliyyi'l-azîm.)[64] Yine bu gayeye yönelik olsa gerektir ki, tevhid ilminin öncü simalarından Ebû Mansur el-Maturidî de (ö.333/944), *'Kitabu't-Tevhîd'* isimli eserinde, hemen hemen her paragrafın arkasından *'vela kuvvete illa billahi/' veya 'vallahu'l-muvaffik/(hedefe) muvaffak kılan (vardıran) Allah'tır'* cümlelerini ısrarla tekrar etmiştir.[65]

---

60 Bkz., http://www. İstanbul.edu.tr/fen/fizikkulubu/kuvvet.htm., s. 1-2

61 Burada istidradî olarak bir noktaya vurgu yapmamız gerekmektedir: Biz, yeni fiziğin verilerini Kur'ân'ın asırlar önce zihinlere yerleştirmeyi hedeflediği bir gerçeğin anlaşılmasına yardımcı olması maksadıyla sunmuş bulunmaktayız. Yoksa bizim, bu izahları Kur'ân âyetleriyle teyit etme gibi bir gayretimiz söz konusu değildir.

62 Bkz., Buharî, Ezan 7; Müslim, Salat 16; Ebû Davud, Salat 36; Tirmizî, Daavat 26; Nesaî, Ezan 36; İbn Mace, İkame 186.

63 İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab,* (renkli baskı), Daru't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1996, III, 401.

64 Bu cümlenin başındaki *'sübhanallahi..'* sözü de doğrudan tevhid gerçeğiyle alakalıdır. Biz bu ifadenin Hz. Peygamber tarafından her namazda ilk tekbirden sonra *'sübhanekellahümme…'* şeklinde de tekrarlandığını görmekteyiz. Öz olarak 'Allah'ım seni tesbih ederim' anlamına gelen bu ifadenin manasını şöyle açabiliriz: *Şu varlık içinde Sana şerik koşulabilecek hiçbir şey yoktur. Sen, zatında, sıfatlarında ve icraatlarında teksin; ne benim fiillerime ne de kainatta cereyan eden hadiselere kaynaklık eden kuvvet Senden başkasına verilemez. İşte ben, bu anlayış ve düşünce içerisinde her bir şirk düşüncesine sırtımı dönüyor, seni tesbih ve takdis ediyorum.*

65 Bkz., el-Maturidî, Ebû Mansûr, *Kitabu't-Tevhîd,* (thk. ve tkd.: Fethullah Huleyf), el-Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul 1979.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, her bir etkimenin (tesirin), kendisini oluşturacak bir güce/kuvvete (müessire) muhtaç olduğu hususu selim aklın işaretlediği bir gerçektir. Bunun gibi, bu etkileşimlerin müessirinin, maddi parçacık veya cisimlerin bağlı bulunduğu boyut ve bağlardan bağımsız, her bir şeyi olduğu gibi dikey bir konumdan çevreleyip kontrolünde tutan tabiat üstü mutlak bir fail olması gereği de, yine bu konuda selim mantığın emrettiği ayrı bir gerçektir.

B. TABİAT KANUNLARININ ANLAMI

1. Tabiat Kanunu Nedir?

Tabiat[66] kanunu nedir? Materyalist bir bakış açısıyla bu sorunun cevabı Foulguié'nin felsefe sözlüğünde 'tabiatta ve nesnelerde mevcut olan emredici kural' şeklinde verilir. Yine aynı sözlükte kozalite açısından tabiat kanunu, 'sebep ile sonuç arasındaki nedensellik ilişkisi' olarak görülür.[67]

Materyalist filozof ve bilim adamları, belli olaylar ve özellikler arasındaki ilişkileri zorunlu olarak görmüşler ve kullandıkları önermelerde bu zorunlu gördükleri ilişkileri 'tabiat kanunu' olarak ifade etmişlerdir. Sonra da önermelerindeki bu ifadeye dayanarak olaylar arasındaki ilişkilerin illiyete dayalı tabiat kanunu olarak nitelendirilmesini tartışmasız olarak kabul etmişlerdir. Bunu, tümdengelime dayalı bir argümanın öncüllerinden

---

66 Tabiat kanununun ne olduğuna geçmeden önce, Batı düşüncesinin, bugün 'tabiat' kavramından ne anladığına değinmemiz yararlı olacaktır. Bunları maddeler halinde şöyle özetlemek mümkündür: 1. Tabiat, atomik rastlantıların ve atomların hareketleri neticesinde ortaya çıkan eşya ve hadiselerdir, 2. Tabiat her şeyin sebeplere bağlı olarak cereyan ettiği ve sebep-sonuç münasebetlerinin şekillendirdiği eşya ve hadiselerdir, 3. Tabiat var olan temel kuvvetlerin etkileşimleriyle oluşan eşya ve hadiselerin toplamıdır, 4. Tabiat bir makine gibi çalışan pasif sistemlerin koleksiyonudur, 5. Tabiat, yeni şeylerin ortak bir atadan, tedrici evrim basamaklarıyla meydana geldiği eşya ve varlıkların teşkil ettikleri organizasyondur, 6. Tabiat, sayısız ihtimaller dünyasından veya muhtemel binlerce varlık şekillerinden belirli ihtimallerin ortaya çıkmasıyla şekillenen ve devam eden varlıklar ve olaylardan ibarettir. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz., Uzunoğlu, Selim, *İlim ve Bilim,* Çağlayan yay., İzmir 1992, s. 37-38.

67 Bolay, Boutroux'ta Zorunsuzluk Doktrini s.143 (P. Foulguié-R. SaintJean, *Dictionnaire de la Langue Philisophique,* s. 423-414'den naklen) Ayrıca bkz., Ülken, Hilmi Ziya, *Bilim Felsefesi*, Ülken yay., İstanbul 1983, s. 4-7.

çıkarılan bir hükmün zorunluluğuyla özdeş veya ona benzer zorunlu bir bağ olarak yorumlamışlardır.

Ne var ki illiyete dayalı 'tabiat kanunları' asla açıklayıcı değildir. Zira, 'tabiat kanunları' dediğimiz bu tekdüzelikler tasvirîdirler; ancak olanı tasvir edebilirler, gözlemlenen olayın *varoluş sebebiyle ilgili* bir bilgi vermezler.

Bu noktada materyalist bilim adamlarının yanılgısı, 'ne' sorusunun cevabı olabilecek gözlemlerini, 'neden böyle' sorusunun cevabı imiş gibi kabullenip bir hüküm çıkartmalarıdır. Bu ise varlık hakkında bir enformasyon değil, bir 'yorum'dur.[68] Şu halde, ispatlanamayan böyle bir bilimsel açıklama bir ön yargıdan başka bir şey değildir. Kur'ân'ın terminolojisini kullanırsak bu sadece bir 'zan'dır. Bu konuda bilimin kendince yapmış olduğu 'açıklama problemi'ni bir örnek yardımıyla tahlil eden Bouguenaya şöyle der:

Bir cismi desteksiz bıraktığımızda, mesela bir taşı attığımızda onun düşeceğini biliriz, çünkü, ne zaman bir cisim atılmışsa, düşmüştür. Bu hep böyle olduğundan bilim 'atılan taş' ile 'düşmesi' arasında küllî bir prensip olduğu hükmüne ulaşır. Bu küllî prensibe de 'yer çekimi kanunu' ismini verir. Bu yüzden, bir taşın yerçekiminden dolayı düştüğüne inanır. Sonra da, bu düşüncenin sahipleri, cisimlerin yere düşmesinden bu yer çekimi kanununun sorumlu olduğu sonucunu çıkarırlar. Kısacası, kaldırılıp bırakıldığında daima düşen şeyleri gözlemlemeleriyle bu durumu 'yer çekimi kanunu' diye adlandırırlar ve cisimlerin bu yerin çekiminden dolayı düştüğünü ileri sürerler. Bu açık bir kısır döngüdür. Zira 'yer çekimi' denilen kanun onların görülür, tutulur veya duyulur hakiki bir kuvvete verdikleri bir isim değil, sadece -düzenli bir devamlılık içinde tekrar eden olaya verdikleri- bir 'isim'den ibarettir.[69]

68 Burada 'yorum' ile alakalı E. Ströker'in bir açıklamasına yer vermek istiyoruz. O şöyle der: Saf gözlem diye bir şeyin olmadığı, tersine her gözlemin, zaten bir yorum olduğu, gözlemlenmiş olan şeyin, bizim her zaman gözleme taşıdığımız belirli bir bilme ufku içindeki bir şey olarak anlam kazandığı hakkındaki iddia, tartışma götürmez bir iddiadır. (E. Ströker, *Bilim Kuramına Giriş,* s. 39)

69 Bouguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları,* s. 68.

Şu halde, bizzat ispat edilmesi gereken bir şey olarak yer çekiminin kendisi, baştan *veri kabul edilerek, kendi ispatında* delil olarak kullanılamaz. Yani, bırakılan cisimlerin yere düşüşünü açıklayıcı bir delil olarak ileri sürülemez. Ne var ki, Ferit Kam'ın da dikkat çektiği gibi, materyalistler, maddenin hakikatına dair birçok nazariye ve faraziye ileri sürmektedirler, fakat bunların hepsi, bilinmeyeni başka bir bilinmeyenle tarif etmekten öteye geçmemektedir.[70]

Esasında yerçekimi kanunu, sadece vaki olan bir meseleyi izah için konulmuş bir isimden/namdan ibarettir, yoksa gözle görülür, elle tutulur, laboratuarda incelenir bir nesne değildir. Burada görülen ve duyulan sadece neticelerdir. Yani, kanunlar, soyut faraziyelerden ibaret itibarî, hayalî kuvvetlerdir. Çekirdekteki gelişme (neşv-u nema) kanunu, suyun kaldırma kanunu, DNA'daki şifre kanunu ve mıknatıstaki çekme kanunu hep bu türdendir. Öyleyse, görünür, maddî, hakikî ve zatî bir varlığı olmayan bu kuvvetlere olaylar havale edilemez.. Doğrusu, görmemeyi inkara sebep yapanların, -varlığa ilk sebep kabul ettikleri- bu hayalî kuvvetlere görmedikleri halde inanmalarını ve de yüce Yaratıcıya veremedikleri güç ve kuvveti bu itibarî kuvvetlerde tasavvur etmelerini, bir düşünce ve fikir olarak değil, olsa olsa bir düşünce açmazı olarak değerlendirmek gerekir.

Tekrar ifade edecek olursak, bilimin illiyete/nedenselliğe dayalı kanunları, tecrübeden üretilirler, bu sebeple de, aynı şeyi (aynı tecrübeyi) açıklamak için kullanılamazlar. Filibeli Ahmet Hilmi'nin (ö.1914) ifadesiyle, "tabiat kanunları olayları açıklasa da kendi kendini açıklayamaz."[71] Yani, iki olaydan birinin varlığını ileri sürmekten fazla bir şey yapmayan bir açıklamadan hareketle, diğerinin varlığıyla ilgili herhangi bir şey çıkarmak imkansızdır. Bu tam bir totolojidir, fakat, inkarcı bilimin doğrulamaya dair kurallarının ispat edilememiş illiyet prensibine dayalı olduğu gerçeğini ortaya koyma gibi bir marifeti vardır.

A ve B'nin olaylar kümesi olduğu bir noktada 'A, B'ye sebep olur, şeklinde bir önerme farz edelim; ampristlere göre, eğer A gibi olaylar bu gibi şartlarda düzenli bir biçimde B gibi olaylardan önce geliyorsa, A olayı B

70 Kam, *Dinî-Felsefî Sohbetler,* s. 85.
71 Filibeli, *age.,* s. 30.

olayının sebebidir. Bundan hareketle, 'her bir A, B'ye sebep olur' nedensel önermesinin -evrensel bir kanunu ima ettiğinden dolayı- gerçekten genel olduğu ileri sürülür.

Böyle bir sonuç ancak tümevarımla haklı ve doğru bir çıkarım olarak gösterilebilir. Ne var ki, tümevarım ispatlanamaz. Zira ispat edilmesi gereken şey *kendi ispatında* delil olarak kullanılamaz. Bu çerçevede B. Russell, D. Hume'un gündeme getirdiği yaklaşımla ilgili olarak *"Batı Felsefesi Tarihi"* isimli eserinde şunu der: Bütünüyle veya genel olarak ampirik olan bir felsefe çerçevesinde Hume'a verilecek herhangi bir cevabın olup olmadığını keşfetmek önemlidir.. Hume'un şüpheciliği tamamen tümevarım prensibini reddetmesine dayanır. Eğer bu prensip doğru değilse, özel gözlemlerden genel bilimsel kanunlara ulaşma çabasındaki her teşebbüs yanlış ve Hume'un şüpheciliği her ampirist için kaçınılmazdır. Şüphesiz ki, prensibin kendisi -böyle bir çıkarımın doğruluğu için ispat gerekli olduğundan- bir kısır döngüye düşmeden 'gözlenmiş tek düzeliklerden' çıkarılamaz. O halde ya 'tecrübe'ye dayalı olmayan bağımsız bir prensip olması, yahut böyle bir prensipten çıkarılması gerekir.[72]

Nitekim K. Popper da tümevarım problemi üzerinde önemle durmuştur. Onun bilim felsefesine en önemli katkısı, tümevarım sorununa getirdiği çözüm olarak gösterilir. *Bilim Felsefesi* isimli eserinde Ömer Demir, Popper'in yaklaşımları ile ilgili bize şu bilgileri aktarmaktadır: Bu çözüm doğrulamacılığın ortadan kaldırılmasından başka bir şey değildir. Popper öncelikle pozitivist ve empristlerin neredeyse yegane bilimsel yöntem olarak sundukları tümevarımın mantıksal olarak bir imkan değil, imkansızlık içerdiğine dikkat çekerek işe başlar. Popper'e göre, aslında tümevarım, insan bilgisine hiçbir yeni içerik katmamakta ve mantıksal kesinlik taşıyan bir yargıya ulaşılmasını sağlamamaktadır.[73] *Dolayısıyla, bilimsel bilgi dağarcığındaki önermelerin bilimselliği, pozitivistler tarafından ileri sürüldüğü gibi, tümevarım tarafından elde edilen ve doğrulanabilir bir mantıksal forma*

72 Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi,* (çev.: Muammer Sencer), Say yay., İstanbul 1996, II, 454.

73 Bkz., Demir, Ömer, *Bilim Felsefesi,* Vadi yay., İstanbul 1997, s. 38. Keza bkz., Ströker, Elisabeth, *Bilim Kuramına Giriş,* (çev.: Doğan Özlem), Ara yay., İstanbul 1990, s. 119-130.

sahip olmalarına değil, tersine, mümkün gözlemler yoluyla yanlışlanabilir bir mantıksal kurguya sahip olmalarına bağlıdır.[74]

İşte materyalist bilimin sırtındaki tümevarım kamburunu gören Karl Popper, bu çelişkiyi telafi babında, 'bunun doğruluğu ispat edilemez, ancak prensipte yanlışlığı ispat edilebilir, ne var ki, şimdiye kadar kimse bu zannın yanlış olduğunu ispat edemediği için geçici olarak doğruluğu kabul edilir' tezini geliştirmiştir.[75]

Bu konuda E. Boutroux'un çıkışları da K. Popper'inki kadar dikkat çekicidir. Boutroux, kanunların, zihnin özel bir halinden çıkmadığını ve de bunların, matematik hakikatların analitik bir devamı olmadığını, aynı şekilde *a priori sentetik hükümlere* de dayanmadığını belirttikten sonra pozitivistlerin tümevarımcı yaklaşımlarıyla ilgili şöyle der: Eskiler, tecrübeden, evrensel kanunları ve zorunluluğu değil, sadece genel ve muhtemel olanı çıkarmaya çalışıyorlardı. Halbuki yeniler (pozitivistler) için tümevarım, sihirli bir kelime olup, onunla tikelden tümeli, zorunsuzdan zorunluyu çıkarıyorlar. Ne var ki, modern tümevarımcılar, ne kadar metodik olursa olsun, tecrübenin/deneyin gösterdiği gözlemlerden öte bizi bir bilgiye/gerçeğe ulaştıramaz. Bizim deney vasıtasıyla atâlet ve kuvveti tanımamız ise imkansızdır.[76] Bunun için ne yapmak lazımdır? Boutroux'a göre, tabiatın işleyişine bakıp *yaratılışa* dikkat etmek lazımdır. Biz, hareket halindeki bir cismin aldığı biteviye düz hareketi kesin olarak gözlemleyemeyiz. Atâlet-kuvvet ikiliği, birçok kuvvetlerin etkisi ve kuvvetlerin birleşimi, tespit edilemeyecek hususlardır.[77]

Boutroux, ilgili eserinin başka bir yerinde ise kanunlar hakkındaki fikrini şöyle özetler: İlliyete dayalı determinizm, olayları sistemleştirmekte bize sadece yardım eden bir açıklamadır. Yoksa, madde ve hareket dünyasına bir etki yapabilmek için kurulması gereken bir olaylar zinciri yoktur. Kanunlar sadece, olaylar arası bağlar üzerinde zihnin bir gayreti

74 Demir, *age.,* s. 38.

75 Bouguenaya, *age.,* s. 28. Keza bkz., E. Ströker, *Bilim Kuramına Giriş,* s. 126.

76 Bolay, *E. Boutroux'ta Zorunsuzuk Doktrini,* s. 181.

77 Aynı yer.

olduğundan, zihin bunu, gerçekliğin en büyük payını kendi unsurları ve fikirleri haline getirmek için yapar. Halbuki olaylara ve unsurlara dair ilmin yaptığı ayırım, sun'î olup varlıkta kaybolur ve onunla birlikte bu ayırımı gerektiren determinizm de görülmez olur.[78] Bu noktadan hareketle Bouguenaya şunu der: Şu halde, -mümkün gözlemler yoluyla yanlışlanabilir bir mantıksal kurgu dışında- doğrulamaya dayalı bir prensip henüz keşfedilmediğine göre, bilimsel olarak sunulmaya çalışılan sonuçlar, prensipte hiçbir aklî temele dayanmayan batıl inançlar kadar akıl dışıdır. Kısaca, boşluğa bırakılan bir nesnenin düşüşünü yerde var olduğu ön görülen bir çekim gücüne bağlayan düşünce, ispatı hiçbir zaman mümkün olmayacak bir zandan ibarettir. Bu bir zandır, zira, böyle diyebilmek için hiçbir delile sahip değiliz.[79]

Bu cümleden olarak diyebiliriz ki, -tabiat kanunları yaratıcı olmadığı gibi- Yaratıcının yaratışını belirleyen kuvvetler de değildir. Nitekim 'bu kanunlar, düzensizlikten doğamazlar, bunlar olsa olsa yüce Allah'ın iradesinden bir parçadır'[80] diyen A. Cressy Morrison konuya bakışını bir cümleyle özetler: Doğrusu Allah, harikalarını esrarengiz metotlarla yaratmaktadır.[81]

Gerçek şu ki, biz hiçbir zaman "A'da B'yi yapmak için gerekli özellikler *bulduğumuzdan* dolayı A, B'ye sebep olur" diyemeyiz.[82] Biz ancak *gözlemleyebildiğimiz kadarıyla "B, A'dan sonra gelmektedir"* diyebiliriz. O halde, A ve B'nin birlikte oluşunu kanun diye adlandırarak A ve B arasında bir illiyet bağının olduğu ve bu bağın zorunlu olduğunu ortaya çıkarmak nasıl mümkün olur? Bu açık bir çelişkidir, Zira A ve B

78 Bolay, *age.,* s. 197.
79 Bouguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları*, s. 71.
80 Morrison, A. Cressy, *İnsan Kainat ve Ötesi,* (çev.: Bekir Topaloğlu), Nesil yay., İstanbul 1998, s.85.
81 Morrison, *age.,* s. 86.
82 Böyle diyebilmek için hiçbir delile sahip değiliz. Zira A'da B'yi icad edebilecek ne bir ilim ne bir plan ne de bir kudret vardır. Ve yine A'da arkasındaki sonuca (B'ye) ihtiyaç duyan diğer canlı varlıkların (C'nin) ihtiyacını görüp gözetecek ne bir hikmet ne de bir merhamet vardır. Şu halde biz ancak "A, B'nin meydana gelmesine bizatihi bir sebep değil, -kemal sıfatlarla muttasıf Birisi tarafından- sonucun üzerinde gerçekleştirildiği bir vesiledir" diyebiliriz.

bir diğerinden ayrıdır ve sonuç olarak zorunlu bir şekilde birbirine bağlanamazlar. Tabiatın nedensel kanunları zorunlu olmadığından, onların gelecekte de aynen vuku bulacağına inanmak için bu açıdan hiçbir delil yoktur.[83] Nitekim -yukarıda da değindiğimiz gibi-, bu gerçeğin farkına varan Russell *'güneşin yarın sabah doğması gibi en sağlam bekleyişlerimizin bile doğru çıkmasının, doğru çıkmamasından daha muhtemel olduğunu varsaydıracak bir neden yoktur'* demek zorunda kalmıştır.[84] Bouguenaya'nın da vurguladığı gibi *'kainattaki düzen, mekanik ilkeler değildir. Sebep, sonuç ile rasyonel yasalara bağlı olsaydı, -sonuç hakkında önceki tecrübelerimizden kaynaklanan fikrimiz olmaksızın- yalnızca sebebe bakarak, mantığımızla sonucun ne olacağını bilebilmemiz gerekirdi.* Şu halde, 'rasyonel yasalar', sonucu görmeden akılla ulaşılmış (a priori) yasalar değildir, yani rasyonel değildir. Rasyonel olmadıkları gibi, ampiristlerin savundukları gibi zorunlu da değildir.[85]

Önceden çiçeği hiç görmemiş bir kişinin, yalnızca tohuma bakarak rasyonel düşünce ile çiçek hakkında hiçbir bilgi çıkaramayışı gibi, her zaman tohumdan çiçek çıktığını deneylerle gözlemleyen bir kişi de 'tohumun kendisindeki kalıtsal özelliğiyle çiçeği yaptığı' sonucuna ulaşamaz ve hiçbir şekilde bunu ispatlayamaz. Keza, boşlukta desteksiz bırakılan cisimlerin her seferinde yere doğru olan hareketinden dolayı, yerin çekme özelliğinin olduğu sonucu da çıkarılamaz. *Esasında havada desteksiz olarak bırakılan bir cismin yere düşmesi, düşmeyip boşlukta kalmasından daha az esrarengiz/şaşırtıcı bir olay değildir.* Ne var ki, boşluğa bırakılan bir cismin, hep düştüğünü gördüğümüz için, bu durumun artık bizi etkileyici bir özelliği kalmamış olmaktadır. Nitekim, alışkanlıkların doğurduğu şartlanmalardan uzak olarak konunun ele alınması gereği üzerinde ısrarlı vurgular yapan David Hume şöyle bir soru yöneltir:

---

83 Bouguenaya, age., s. 71. Bu çerçevede şu hususu da hatırlatmamız yararlı olacaktır: Tabiat kanunları sadece, varlığın 'okuyucuları' olan bizlere -kendisini bize tanıtmak isteyen yüce Yaratıcı tarafından- anlaşılacak şekilde yaratılıp devam ettirilmesidir. Diğer bir ifadeyle, tabiat kanunları, eşyanın varoluşunun sebebi değil, sonucudur. Bilim dalları da bu kanunların sonucudur; onlar varolduğu için bilimler vardır.

84 Russell, *age.,* II, 446.

85 Bouguenaya, *age.,* s. 36.

Havaya kaldırılan sonra da desteğinden mahrum edilen bir cisim hemen yere düşer; fakat konuyu -tecrübe ettiğimiz alışkanlıklarımız dışında- *a priori* olarak (şartlandırılmamış bedihî/fitrî bir mantıkla) değerlendirmek için, o cismin, yukarıya ya da diğer başka bir yöne doğru ilerleyen bir hareketten çok, aşağıya doğru inen bir hareket fikrini doğurabilecek herhangi bir şey bulabilir miyiz?..[86]

D. Hume sonra şöyle der: Zihnin, -en doğru araştırma ve inceleme yoluyla bile- sonucu söz konusu bu neden içinde bulabilmesi asla mümkün değildir, zira sonuç nedenden tamamıyla farklıdır ve bu yüzden de onun içinde asla keşfedilemez.[87]

Olaya bir kuantum fizikçisi gözüyle bakan Dr. Ali Kaya ise, -kendisiyle yapılan bir röportajda- bu konuyla alakalı olarak şunu der:

Maalesef şu anda tüm anlayış ve kavrayışlarımız Newton mekaniğine göredir. Lise müfredatı boyunca bu durum hâlâ 'dünya size bir çekim kuvveti uygular' şeklinde anlatılır. Ben bu konuda öğrencilerimi sarsmaya çalışırım. Çünkü bu yanlış, böyle bir kuvvet yok.. 'Çekim kuvveti' kavramı bazı olayları anlamak için, kullandığımız bir 'adlandırmadır' sadece.. Bu hususun farkında olduğu içindir ki Einstein, bu durumu, -genel görecelik kuramı içinde- uzay-zamanın bükülmesi gibi tamamen farklı bir bakışla açıklamaya çalışır..[88]

'Kuvvet nedir' başlığı altında vurgulamaya çalıştığımız üzere, kuvvet cisimlerin birbirlerine uyguladıkları bir etki değildir, kuvvet, Kendisini bize 'la kuvvete illa billahi' olarak anlatan yüce Yaratıcı'nın onlara uyguladığı etkinin adıdır. Buna göre, olay hangi ifadelerle anlatılmaya çalışılırsa çalışılsın son tahlilde hakiki müessir Allah'tan başkası değildir. Kozmik alan bağlamında Mûtezile de dahil olmak üzere kelamcıların yaklaşımı bu merkezdedir. Nitekim bir cismin yere düşmesi örneğiyle alakalı olarak, Mutezilî bir kelamcı olarak Ebû Reşid en-Nisaburî (ö. 400/1009) şöyle der:

---

86 Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma,* s. 33.
87 Aynı yer.
88 Bkz., *Röportaj:* Nuriye Akman, Zaman Gazetesi, Pazar 23 Şubat 2003, s. 16.

Bir 'sebep' vasıtasıyla dahi olsa, her fiilin faili Allah'tır. Bırakılan bir cismin yere düşmesi, Allah'ın fiili sebebiyledir, zira sebebin faili, neticenin de failidir. Bu durum, Allah'ın bir işi, sebebiyle beraber yaptığının delilidir.[89]

Kısaca, bir nesne salıverildiğinde 'kendiliğinden yere düşmediği' gibi, 'yer yüzü onu çektiği' için de düşmüş değildir.[90] Bilakis söz konusu o nesne, -Gazalî'nin ifadesiyle- Allah'ın âdetini icra ettiği hükmünün gereğince (bihükmi icrai'l-âdet) yere düşmüştür. Tabiatıyla, bu olayı ifade sadedinde bizim mecazî olarak 'yer çekimi kanunu' tabirini kulanmamızda bir mahzur söz konusu değildir. Ancak biz, bu ilahî kuralın/kanunun en doğru ifade tarzının, *'yere indirim kanunu'* şeklinde olması gerektiği kanaatindeyiz.

Doğrusu, Kur'ân'da 'boşlukta bırakılan maddeyi/cismi yere indiren Allah'tır' şeklinde açık bir ifade yoktur, ancak, -uzayda kaplamış olduğu hacim ve ağırlığı itibariyle maddi bir varlığa[91] sahip olan- yağmurun, doğrudan Allah tarafından yere indirildiğini belirten birçok âyet vardır. Şimdiye kadar belki hiç düşünmediğimiz bu hususu bu açıdan bir kere daha düşünmeyi öneriyoruz:

"Buluttan (o yağmuru) siz mi indirdiniz, yoksa Biz miyiz (onu) indiren/.. em nahnu'l-Munzilûn?"[92]

---

89 Karadeniz, İlim ve Din Açısından Mûcize, s.141. (en-Nisaburî, Ebû Reşid, Divanu'l-Usûl fi't-Tevhîd, Mısır 1968, s. 88' den naklen). Keza, Ebu'l-Hasen el- Eş'arî, Mûtezile'nin konuyla alakalı görüşlerini sunma bağlamında şöyle der: "Ağır bir taşın boşlukta uzun bir süre düşme fiili yaratılmaksızın hareketsiz olarak durması, pamuğun yanmaksızın ateş ile teması gibi olayları ve bunların aynı anda olmasını, Ebu'l-Huzeyl ve Cübbaî gibi bir çok kelamcı mümkün görmüştür." Bkz., el-Eş'arî, Makalatu'l-İslamiyyîn, (thk.: M. Muhyiddin Abdulhamid), Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, Mısır ts., II, 12.

90 Eğer yerin bizzat uyguladığı veya ona verilmiş bir çekim gücü varsa, o zaman ağaçların kökleri vasıtasıyla yukarıya çıkan suyun durumunu hangi mantıkla izah edeceğiz? O anda 'yerçekimi kanunu işlevsiz bir hale gelmektedir' mi diyececeğiz? Görülüyor ki Newton'un, 'yerin çekim gücü vardır' şeklindeki mekanik mantığından hareketle bu soruya cavap bulabilmek kolay olmayacaktır. Bize göre Kur'ân perspektifinden meselenin yorumu şundan ibarettir: Yüce Yaratıcı'nın fizik dünyada düzenli bir devamlılıkla yürüttüğü -indirme ve kaldırma/çıkarma gibi- iki ayrı kanunu (adeti) vardır.

91 Maddenin, katı, sıvı ve gaz şeklinde üç hali olduğuna göre, yağmurun da bu yönüyle bir madde olduğu unutulmamalıdır.

92 Vakıa, 56/69.

"Semadan suyu indiren O'dur.."[93]

Herhangi bir varlığı/cismi indiren O olduğu gibi, boşlukta tutan da O'ndan başkası değildir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de, -herhangi bir tevile açık kapı bırakmayacak şekilde- gökyüzünde görünürde kendi güçleriyle uçtukları zannedilen kuşların bizzat, Rahman olan Yaratıcının kudret ve rahmetinin bir eseri olarak havada tutuldukları açık bir şekilde ifade edilir:

"Onlar, üstlerinde saf saf dizilip kanatlarını aça-kapata uçuşan kuşları görmüyorlar mı? (Gerçek şu ki,) onları boşlukta tutan Rahman (olan Allah) dan başkası değildir."[94]

Bu çerçevede çağdaş müfessirimiz Hamdi Yazır'ın, *"..Rabbimizdir, her bir şeye yaratılmış bir tabiat ('halk') verip sonra da onu (kemaline/hedefine) hidayet eden (sevkeden)"*[95] âyetiyle ilgili olarak yapmış olduğu yoruma yer vermek istiyoruz. O şöyle der:

Bu âyet, her şeyi, gerek tabiî gerekse isteğe (ihtiyara) bağlı bir surette yaratılış gayesine yönlendirme manasıyla her şeyi (umum eşyayı) içine almaktadır. Öyle ki, bir kürenin diğerine doğru kendi mihverinde devretmesi, bir cüz'ün diğer bir parçaya doğru çekilmesi, bir gazın genleşme ve büzülmesi, *bir taşın yere düşmesi*, bir maddenin billurlaşması, bir kömürün oksijen ile yanması, bir zerrenin uzuv olmaya sevki, bir hücrenin bir hücreyi döllemesi gibi olayların husulü dahi hep bu 'hidayet'in manasına dahildir.[96]

---

93 Bkz., En'am, 6/99; Ra'd, 13/17; İbrahim, 14/32; Nahl, 16/10. Bu âyetler ayrıca şu gerçeği de vurgulamış olmaktadırlar: Suyu semadan bir felakete yol açmaksızın O'ndan başkası indiremez. Eğer O'nun doğrudan tasarrufu/idaresi olmazsa, inen yağmur damlalarının yere şiddetle çarpması veya zarar verici su kütleleri haline gelerek felaketlere yol açması kaçınılmaz olur. Ama bunlar olmuyor, çünkü o damlaları belli bir ölçüyle indiren birisi vardır: *"Gökten belli bir ölçüye göre suyu indiren O'dur.."* Zuhruf, 43/11.

94 Mülk, 67/19. Mûtezile kelam ekolü hayvanların eylemlerini/hareketlerini de insanların eylemleri gibi değerlendirdikleri için bu âyetin açık anlamını kendi düşünce yapıları doğrultusunda tevil ederek doğrudan bir inayetin/tasarrufun olmadığını ileri sürmüşlerdir. (Mesela bkz., Kadî Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'ân Ani'l-Metâin,* Daru'n-Nahdati'l-Hadîse, Beyrut ts., s. 220)

95 Tâhâ, 20/50.

96 Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili,* VIII, 5746.

Sonuç olarak, gerek uzayda gerekse arzda bulunan bütün cisimlerin varlığı ve bekası (devamlılığı) Kayyûm olan Allah'a bağlıdır.[97] Eğer Kayyûm olan Allah, emrini bir an için çekecek olsa, milyonlarca küre ve gerçekte her şey hiçliğe düşecektir; *çünkü yaratılmış şeyler, varlıklarını kendilerinden devam ettirmelerine yardım edebilecek hiçbir şeye sahip değillerdir.*[98] Kainat ilahî faaliyetten ayrı telakki edildiği zaman yok olup gider, çünkü bu düzen, varlığını sürdürebilmesi için kendi zatında hiçbir garantiye sahip değildir.[99] Şu kadar ki determinist ve mekanistik düşüncenin zihinlerde ağırlığını derinden derine hissettirdiği bir çağda bu yaklaşım bilim dışı gözükebilir. Ne var ki, Kur'ân açısından olaya baktığımızda bizim farklı bir şekilde düşünmemizi sağlayacak ciddi bir delile ve gerekçeye de sahip olmadığımızı görüyoruz.

2. Kanun - Mûcize İlişkisi

Kelime olarak, 'acz' kökünden gelen[100] mûcize, genel anlamda, benzerini getirmekten insanların âciz kaldığı olay[101] olarak tarif edilir. Buna göre, kainatta gözlemlediğimiz her bir varlık, her şeyi bir düzen içinde yapan ve yürüten Allah'ın bir mûcizesidir. İnsan dahil hiçbir sebep yüce Yaratıcının kurduğu düzenden bağımsız olarak bir şeyi meydana getiremez.

Aslında, insanın çevresinde meydana gelen olaylar, yani hayatın kendisi mûcizeler kümesidir. Fakat, her şey âdet haline geldiğinden, insan, bütün bu olayların insanı âciz bırakan birer mûcize olduğunun farkına varamaz.[102] Zihnimiz, düzen içerisinde gözlemlediği olayları 'sıradan

---

97 Bu açıdan Kayyûm isminin anlamı için bkz., Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn, *Kitabu'l-İrşad,* Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, s. 66; Aliyyu'l-Karî, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber,* (çev.: Vehbi Yavuz), Çağrı yay., İstanbul 1981, s. 56.

98 Bouguenaya, *age.,* s. 114.

99 Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân,* (çev.: Alparslan Açıkgenç), Ankara Okulu yay., Ankara 1998, s. 118.

100 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab,* V, 369.

101 Bkz., es-Sabunî, Nuruddin, *Maturidiye Akaidi (el-Bidaye),* D.İ.B., yay., Ankara 1991, s.105.

102 Ş. Gölcük-S. Toprak, *Kelâm,* Tekin yay., Konya 2001, s. 371. Sözgelimi insanın kendisi, bizatihi bir mûcize olduğu gibi, ondaki akıl, bir mûcize, kan dolaşımı, sinir sistemi vs., hepsi ayrı bir mûcizedir.

olaylar', bildiği düzenin dışında gördüğü olayları ise, 'mucize' olarak düşünür. Oysa her zaman gördüğümüz için 'sıradan' diye adlandırdığımız olaylar da birer mûcizedir.

Kur'ân, kelam alimlerinin sonradan kullanmış olduğu 'mucize' kelimesine yer vermez. Onun yerine, kendinden başkasını gösteren bir işaret/delil anlamında 'âyet' kelimesini tercih eder. Bizce bunun sebebi gayet açıktır. Çünkü 'âyet' lafzı, gerek olağan, gerekse olağan dışı her bir kevnî olayı içine alabilecek bir anlama sahiptir[103]; kainatta -alışılmış olsun veya olmasın- görünen her tür olay haddizatında O'nun ilim, irade, kudret vb. sıfatlarını gösteren birer âyettir.

Ne var ki insan ülfet ve alışkanlıklarının etkisi altında bu âyetlerin mûcizelik yönünü unutur ve mûcizenin sadece alıştığı ve gördüğü şeylerin tersine meydana gelen veyahut bunların değişmesi şeklinde ortaya çıkan şeyler olduğunu zanneder.[104] Öyle ki, insanlar yanlışlıkla tabiat olaylarının ortaya çıkışını sadece tabiî sebeplere dayandırmaları sebebiyle orada Allah'ın irade ve kudretini göremez, olurlar, ancak 'tabiat üstü/olağan dışı' bir mûcize vuku bulduğu zaman, bunun *hakiki Fâil'inin* Allah olduğu konusunda en ufak bir şüpheye düşmeden kabul ederler.[105] *İşte yüce Yaratıcı, gerek hiçbir şeye mecbur olmadığını göstermek, gerekse zihinlerin sebepler ve kanunlar*[106] *ağına takılıp kalmasını önlemek için zaman zaman farklı, bir diğer ifadeyle şaz icraatlarda bulunur ki, biz bunları mûcize olarak*

---

103 Nitekim, Mekkelilerin, Hz. Peygamber'den -önceki peygamberler gibi-, kendi iddiasını desteklemek için, mûcize anlamında âyetler getirmesini istediklerinde, Kur'ân çok kere buna cevap olarak kainatta birbiri ardınca düzenli olarak vukû bulan olayları hatırlatır. (Fazlurrahman, *age.,* s. 121).

104 el-Butî, Ramazan, *Kübra'l-Yakîniyyati'l-Kevniyye,* Daru'l-Fikr, 1394, ts., s. 247. Fazlurrahman da aynı temayı işer. Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân,* s. 68, 118.

105 Fazlurrahman, *age.,* 120.

106 Konunun önemine binaen burada 'kanun' kavramını yeniden hatırlatmada fayda mülahaza ediyoruz: Kanunlar, yüce Yaratıcının eşyayı sebep-sonuç çizgisinde düzenli bir devamlılık içinde yaratma ve devam ettirme usulünün (âdetinin) bize yansıyan görüntüsüdür. Allah varlığı sebep-sonuç çizgisi içinde yaratmaya mecbur değildir, ama bizim O'nun nasıl yarattığını anlayabilmemiz için, böyle bir yaratılış biçimine ihtiyacımız vardır. Zaten ilimler de bu ilahî icraattaki tekdüzeliğin keşfinden ortaya çıkmaktadır.

adlandırırız. Allah, bu olağan dışı/üstü âyetleriyle, bize irade ve kudretinin sebep ve kanunları aşan sınırsız ve sonsuz bir keyfiyette olduğunu hatırlatır.

Fazlurrahman'ın da belirttiği gibi gözü sebeplere takılı insanlar sebepler perdesi arkasından varlığı idare eden Allah'ı unutur, O'nu küçümser ve hatta O'na isyan ederler ve de sorularının, -sadece bu olaylara yönelmekle- nihaî olarak cevaplanacağını sanırlar; kainatın kendinden başka Bir'ini gösteren âyet/işaret olduğunu anlamazlar. Halbuki bu yüce Varlık olmasaydı, kainat görünürdeki bütün sebepleriyle birlikte bir hiç olurdu.[107] Fazlurrahman'ın bu çerçevede dikkat çektiği iki nokta daha söz konusudur: Bununla ilgili birinci mesele, insanların bir düzen içindeki bu kainatı, bir işaret veya mûcize olarak görmeyip, daha ziyade Allah'ın mûcizelerini bulmak için tabiî/olağan sürecin kesintiye uğradığı ya da durduğu durumları aramasıdır. İkincisi ve çok daha önemlisi, kainat bir işaret olarak Allah'tan ayrı telakki edildiği zaman, yok olup gider. Çünkü kainat, kendi zatında var olabilmesi ve de varlığını devam ettirebilmesi için kendi zatında hiçbir garantiye sahip değildir. Dünyanın, insanları üzerinde taşıması ve yörüngesinden düşürmemesi, göklerin bu engin uzayları kucaklaması ve parçalara ayrılmaması bizzat mûcizedir.[108] Ne var ki insan zihni alışık olduğu, kendisine tanıdık gelen bir şey gördüğünde onu sebeplerle açıklar ve sebeplerle açıklayabildiği için de söz konusu hadiselerin vukuunu kolaylıkla onlara (sebeplere) verir. Orada adeta Allah'a ihtiyaç duymaz ve olayın mûcizevî boyutunu görmez. Yani zihne, sadece olağandışı/garip şeyler mûcizevî gelir; böylesi bir olayı bildiği, alışık olmadığı sebeplerle açıklayamadığı için de onu tereddütsüz Allah'a verir. Oysaki temelde her şey bir mûcizedir, ancak, her şeyin bir mûcize oluşunu, yani tüm sebeplerin o şeyi vücuda getirmede âciz kalışını, zihnin, o şeylere aşina oluşu ve alışkanlıkları perdeler.

Esasında mûcize kavramı/deyimi Kur'ân'da ve hadislerde geçmemektedir. Bu manayı ifade için Kur'ân ve hadis rivayetlerinde 'âyet' ve 'burhan' kelimeleri kullanılmıştır. Bunun gibi erken dönem hadisçileri de 'delîl' ve

---

107 Fazlurrahman, *age.,* s. 118.

108 Aynı yer.

'alamet' tabirlerini tercih etmişlerdir. Fakat zamanla kelâm kitaplarında mûcize kelimesinin yaygın bir isim haline geldiği görülmektedir.[109]

Kelam alimlerinin sadece Allah'ın olağandışı icraatları için 'mucize' kavramını kullanmaları, teknik bir zaruretten olsa gerektir. Nitekim onlar 'âyet' kelimesinin yerine koydukları mûcize için 'âdet dışı/üstü bir iş' anlamında *'emrun hârikun li'l-âdet'* ifadesini kullanmakla[110] her iki olayın da Allah'a ait bir iş olduğuna işaret etmiş olmaktadırlar. Bu noktadan hareketle, konunun peygamberlerle alakalı boyutunu dikkate alarak mûcizeyi şöyle tarif edebiliriz: *Mûcize, peygamberlerin doğruluğunu ve vahyin sıhhatini desteklemek için, Allah'ın tabiatta bizzat yürüttüğü akışı, mutad olandan farklı bir şekle sokarak devam ettirmesidir.*

İslam düşünce tarihinde İslâm filozofları ise, başlangıçta bu ilişkinin dikey sonradan zorunlu yatay bir ilişki olduğunu öne sürerek, kendilerince ara bir yol tutmuşlardır ki bu, son tahlilde Aristotelesçi bir yaklaşımdan ayrı bir şey değildir ve de Kur'ân'ın anlattığı anlamda mûcizeye kolay kolay imkan tanımaz. Bu çerçevede İslâm filozoflarının yaklaşımını değerlendiren Oliver Leaman '*Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*' adlı eserinde şöyle der:

Mucize, tabiî sürecin kesintiye uğratılması olarak tanımlandığına göre, filozofların kendi dünya görüşlerinde mûcizeye yer vermeleri zor görünüyor. Nihayet var olan her şeyin varlığı zorunludur; dolayısıyla, bir imkansızlık başgöstermedikçe, o şeyin var olmaması düşünülemez. Bununla birlikte, Kur'ân, Gazalî'nin de işaret ettiği gibi, en son hükmü takdim etmeye yönelik olarak, Hz. Musa'nın asasının bir yılana dönüştüğüne, ölünün dirildiğine ve ayın ikiye bölündüğüne atıflarda bulunuyor. Filozoflar bunları ya inkar edecekler veya bunları peygamberlerin olağanüstü bir şekilde gelişmiş fizikî güçleriyle yorumlayacaklardır, ya da bunları mecazî şeyler olarak görüp, aklen tarihi anlamda doğru olmadıklarını varsayacaklardır. İbn Sina açısından bakıldığında, gelecekteki olayları doğru bir şekilde

---

109 Bkz., Yüksel, Emrullah, *Kelâm Dersleri,* Yükseköğretim Kurulu Mat., Ankara 1986, s. 56.

110 Bkz., et-Taftazanî, Sa'düddin, *Şerhu'l-Makasıd,* (thk.. Abdurrahman Umeyre), Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1989, V, 11; el-Cürcanî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevakıf*, (nşr.: eş-Şerif er-Radî), Matbaatu's-Seâde, ts., VIII, 223.

önceden kestirme yeteneği bütünüyle tabî bir süreç olarak yorumlanır. Ona göre, nedensel yasaların, semavî akıllardan kendi gök kürelerindeki ruhlara taşması maddi olaylara dönüşerek, gelecekte ne olup biteceğini tasarlayan ruhlarda fikirler oluşturması mümkündür; bazı insanların hayal güçleri dış duyular üzerinde dikkate değer bir kontrol sağlayınca ve artık onlar tarafından başka yönlere çeldirilmeyince, semavî ruhlardan sudûr eden bu fikirleri almaya hazır hale gelirler. Böylece peygamberî mûcizeler, doğal akışı kesintiye uğratmayıp, daha çok o peygamberin hayal gücüne ait yeteneğinin ve büyük gücünün delili olmuş olurlar.[111]

Başta Gazalî olmak üzere Kelam alimleri İslâm filozoflarının bu türden yorumlarına karşı çıkmışlardır. Gazalî'ye göre herhangi bir nesnenin -sözgelimi bir pamuğun- hilkatini[112] hem ateş alacak şekilde hem de ateş almayacak şekilde etkileme, yüce Yaratıcıya her zaman açıktır:

Biz, birbirine her bakımdan benzeyen iki pamuk parçasının ateşin yanında bulunduğu sırada ateşin, bunların arasında bir tefrik yapmadan her ikisini de yakacak surette yaratılmakta olduğunu kabul eder, ama bununla birlikte bir peygamberin ateşe atılıp yanmayacağını da caiz görürüz. Bu yanmayış, ya ateşin özelliğini değiştirmek veya bu peygamberin özelliğini değiştirmek suretiyle olur. Şöyle ki, ya doğrudan Allah tarafından ya da melekler vasıtasıyla, ateşte sıcaklığın peygamberin vücuduna nüfuz etmesine mani olan bir vasıf meydana getirir ve bu suretle ateş yakıcılığını muhafaza edip ateş olarak kaldığı halde peygambere tesir etmez. Veya peygamberin vücudunda öyle bir özellik meydana getirilir ki, insan et ve kemikten ibaret haliyle kaldığı halde, bu özellik ateşin kendisine tesir etmesini önler. Bunların olması mümkündür. Nitekim biz, 'talk' (mika, ören pulu) yahut 'katran' ile vücudu yağlanmış bir kimsenin tutuşturulmuş tandırın ateşinden etkilenmeyeceğini görürüz.. Ne varki bunu görmemiş/duymamış birisi inkar edebilir. Şu halde, karşı görüşte

---

[111] O. Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş,* s. 143. Bu minvalde yapılan yorum ve eleştiri için, keza bkz., et-Tusî, Alauddin, *Tehafutu'l-Felasife,* (çev.: Recep Duran), Kültür Bakanlığı yay., Ankara 1990, s. 202)

[112] Burada kullanılan terminoloji önemlidir. Gazalî, felsefî nedensellik düşüncesinin bir parçası olan sabit ve Aristotelesçi bir tabiat anlamına sahip felsefî *tabiat* terimini kullanmayı tercih etmez ve bunun yerine Yaratan'la açık bir ilişkiyi ortaya koyan *hilkat* terimini kullanır.

bulunan birinin, Allah'ın ateşte veya peygamberde yanmaya mani bir özellik yaratmasının kudreti dahilinde olduğunu inkar etmesi, 'talk' ile bunun meydana getirdiği eseri/sonucu görmemiş olan kimsenin inkarı gibidir. Allah'ın mahlukatı içinde bizim hepsini görmediğimiz nice sırlı/garip ve şaşılacak şeyler vardır, ne diye bunların imkan dahilinde olduğunu inkar etmek ve olamayacağına hükmetmek gerekli olsun?[113]

Bugün 'amyant' gibi bir maddenin varlığından haberdar olmamız, sebepler dünyasında bile ateşte yanmadan kalabilmenin imkan dahilinde olduğunu göstermektedir. Kaldı ki, o yüce Yaratıcı, korumayı murad ettiği bir kulunu doğrudan sebepsiz olarak da yanmaktan koruyabilir. O'nun için hiçbir engel söz konusu değildir, zira *'O dilediğini yapandır'*[114]

Gazalî'ye göre ateşin kendisine has yaratılmış bir özelliği vardır, ancak kendisi yaratılmış olan bu şeyin, ilahî tasarruftan bağımsız olarak, kendisinden tamamen farklı bir sonucu oluşturması düşünülemez. Şu halde ateş, kendinde bulunan fizikî bir özellik sebebiyle değil, Allah'ın onda yarattığı yakma sebebiyle yakmaktadır. Allah isterse, sonucu yaratmaz, ve o zaman da ateş yakmaz. Materyalist bir filozof olmasına rağmen D. Hume bile bu güçlüğün farkındadır. O netice itibariyle Fâil'in Allah olduğunu asla telaffuz etmez, ama bir yere kadar Gazalî'nin fikrine refakat eder. O şöyle der: Görünürde ısının, alevin sabit bir yardımcısı olduğunu biliriz; fakat aralarındaki bağlantının ne olduğu konusunda ne bir varsayım yürütebilir ne de onu hayal edebiliriz.[115]

İslam filozofları gibi, Hıristiyan filozoflar da eşya arasındaki ilişkiyi başlangıçta dikey, sonradan yatay olarak ele almışlardır. Mesela bunlardan Newton, E. Boutroux'un da ifade ettiği gibi "o, her halükarda gerçekleşmesi gereken hareketin miktarını ve yönünü tayin eden bir kanun kabul etmektedir. Böylece Newton ile tam bir determinizm hakim olmuştur, dolayısıyla hareket değişecek olursa, bu, ya kanunun ilgası veya bir mûcize

---

113 Gazalî, *Tehafutu'l-Felasife*, s. 246.
114 Burûc 85/16.
115 Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma,* s. 70.

ile olabilecektir."[116] Bu anlayışa göre, baştan harekete geçirip kendi haline bıraktığı varlığın işleyişini Yaratıcı ancak mûcizelerle askıya alabilir.

Biz, 'askıya almak ve müdahele etmek' gibi kavramların Kur'ân açısından bir geçerliliğinin olamayacağı kanaatindeyiz. Zira Kur'ân kevnî olayların, sebep-sonuç düzeni içinde sürekli olarak Allah tarafından devam ettirildiğini bildiren bir üslup kullanır. Dolayısıyla burada müdahele ve askıya almak gibi ifadeler anlamsız kalır. Esasında uzayın derinliklerinde asla şaşırmadan ve çarpışmadan hareket eden yıldız veya gezegenlerin durumu da ancak bu şekilde izah edilebilir. Şayet bu kusursuz işleyiş varlıkların kendilerine verilen özellikler sayesinde devam etmektedir, denilecekse, o zaman her bir gezegenin 'nihayetsiz bir bilgisi, hadsiz bir kudreti, her şeyi görür bir gözü, her şeye bakar bir yüzü, her şeye geçer bir sözünün bulunduğunu peşinen kabul etmeyi gerektirir. Bu ise, o varlıkları ilahlaştırmaktan başka bir anlam ifade etmez.[117] Diğer taraftan varlık 'Yaratıcı tarafından baştan vaz' edilmiş kanunlara emanet edilmiştir' yaklaşımının da birinci anlayıştan bir farkı yoktur, birinci durum için söz konusu olan mahzur burada da geçerlidir.

Her şeyin en kısa ve en kolay yolla sevk edildiği bu âlemde, inkarı ve şirki çağrıştıran anlayışların Kur'ân açısından bir gerçekliği söz konusu olamaz. Bizim için 'O her bir şeyin Yaratıcısı'dır' diyebilmenin yolu ancak bu son izahtan geçer, aksi takdirde, O'nu ancak 'Muharrik-i Evvel, Sebeb-i

---

[116] Bkz., Bolay, *E. Boutroux'ta Zorunsuzluk Doktrini,* s. 193. Descartes de bu konuda Newton kadar katı olmasa da o da evrenin, rasyonel yasalarla işlediğine inanır. Bkz., R. Descartes, *Felsefenin İlkeleri,* (çev.: Mehmet Karasan), M.E.G.S.B., yay., İstanbul 1988, 100 vd.

[117] Nitekim böyle bir yaklaşımın doğuracağı çıkmazı gören Fransız filozof N. Malbranche şöyle der: Tanrı, ruha ve cisme kendi gücünden bir kısmını vererek onu 'etkin' kılmıştır, denemez, zira böyle bir durumda Tanrı'nın her bir varlık sayısınca tanrılar yaratması gerekecektir ki, bu batıl bir yaklaşımdır. Nasıl gerçek din, tek bir Tanrı'nın olduğunu bildiriyorsa, gerçek bir felsefe de, tek bir Neden'in olduğunu öğretir. (Gökberk, *Felsefe Tarihi,* s.258) Bu çerçevede Fazlurrahman da şunları ifade eder: Allah ile yarattığı şey arasındaki en temel ayrılık, Allah'ın sonsuz ve mutlak olması diğer bütün şeylerin sonlu olmasıdır. Her şeyin kendisine verildiği bilkuvve birtakım imkanları vardır, fakat, imkanın miktarı ne kadar büyük olursa olsun bu, sonlu olanın, sonluluğunu aşıp sonsuzluğa geçmesine izin vermez… Bu cümleden olarak, Kur'ân açısından bir yaratığın kendi kendine yeterli olduğunu ileri sürmek, o şeyin sonsuzluğunu ilan etmekle aynı olup açıkça uluhiyette ortaklık (şirk) koşmayı ifade eder. (Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân,* s. 115)

Evvel, Akl-ı Evvel' gibi ne Kur'ân'ın ne de Hz. Peygamber'in telaffuz etmediği ifadelerle tanımaya mecbur kalırız. Burada, 'İlk Muharrik' ve 'İlk Sebep' gibi kavramların, Kur'ân'î tefekkürün bir ifadesi diyebileceğimiz 'Müsebbibu'l-Esbâb' ve 'Müessir-i Hakikî' kavramlarından tamamen ayrı olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Zira İslâm alimlerince bu kavramlarla her kozmolojik olayda şimdi, bundan önce ve bundan sonra sebep-sonuç çizgisinde yer alan her bir sebep ve müsebbepte O'nun yaratıcılığının tasdiki söz konusu edilir.[118]

Sebeplerin her biri -mahluk olmaları yönüyle- aynı mahiyette olduğuna göre şu veya bu noktada durmanın makul bir gerekçesi olamaz. Bu da nihaî bir basamakta durmaya gerek olmadığı, yani bir ilk sebebin varlığına ihtiyaç bulunmadığı anlamına gelir. Eğer bir *ilk* sebep yoksa, *ilk* muharrik'e de yer yoktur. Ne var ki, nübüvvet kurumunun öğretilerinden uzak veya gerektiği şekilde ondan beslenememe sebebiyle sağlam temele dayanmayan inanç sahipleri, her zaman Allah'a bir yer bulmak için bir 'ilk sebeb'in zorunlu olduğunu iddiaya zorlanırlar. Halbuki, varlığı kabul edilse bile, bu ilk sebebin diğer sebeplerden farklı önemli bir özelliği olmayacaktır, zira nihayetinde o da bir sebepten ibarettir. Esasında 'ilk sebep' kavramı yaratılmışlık konumunu zihinde uyandırmaktadır; şöyle ki, böyle bir anlayış, Yaratıcı'ya *ilk sebep* de olsa, eninde sonunda bir sebep konumunu veren *ilk muharrik* ünvanını verir. Yani bu inanış, Allah'ı kainatın başlangıcında var olan kuvvetler ve temel kanunlar cinsinden bir şey gibi görür. Buna göre, değişmez kanunlarla idare edilen kainat, bir makine gibi en başında kurulmuş ve öylece kendi kendine işlemeye devam etmektedir. Böyle bir yaklaşım, Allah'ın sebeplere, kuvvetlere ve kanunlara olan hakimiyetini parçalara ayırır ve O'na ortaklar koşulmasına (şirke) kapı açar. *Kısaca, ilk muharrik, ilk akıl, ilk sebep ve benzeri tanımlamalar, en sade ifadesiyle, Allah'ı, sadece varlığın başlangıcını izah noktasında beliren boşlukları dolduran bir ilah mertebesine indirgemekten başka bir anlam ifade etmez.*

---

[118] Mesela bkz., eş-Şehristanî, Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal,* Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut 1994, I, 71.

Kainatı, yüce Yaratıcının hür irade ve sınırsız kudretinin her an hükmünü icra ettiği bir faaliyet alanı olarak göremeyenler, ya *'Allah eşyaya gerekli özelliği verip kendi akışına bırakmıştır, ama, O dilerse, bu işleyişi askıya alabilir'* diyeceklerdir ya da çağın hızla gelişen teknolojik gelişmelerinin başdöndürücü tesiri altında Seyyid Ahmet Han ve Gulam Ahmed Perviz gibi *'Allah dünya için çizmiş olduğu yasalara bağlı bir yöneticidir'* diyerek[119] O'nun olağanüstü icraatlarını savunamaz hale geleceklerdir. Bu durumun bir sonucu olarak da sadece ve sadece Kur'ân'ın mûcizeliği üzerinde mübalağalı vurgular ile yetinmek zorunda kalacaklardır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Allah'ın eşyanın akışından sorumlu kılmak üzere 'kanun' isimli yaratmış olduğu bir varlık yoktur. Kanunlar, sadece olayların cereyan ediş şeklinin tasviridir. Yani bizim 'kanun' dediğimiz şey, yüce Allah'ın eşyayı düzenli bir devamlılık içinde yaratma ve yarattığını devam ettirme usulünden başka bir şey değildir. Diğer bir ifadeyle, kanun, her an hükmünü icra eden sübhanî âdetin sebep-sonuç çizgisi içinde bize yansıyan görüntüsünden ibarettir. Kelamcıların ifadesiyle bu âdetullahtır.

3. Varlığın Sebep ve Kanunlarla İdare Edilmesinin Hikmeti

a. Sebeplerin Varlık Hikmeti

Kur'ân, kevnî kuralların işleticisi (müdebbiri) olarak daima Allah'ı gösterir. Vahyin bu üslubu bize, her an hükmünü icra eden ilahî irade ve kudret önünde sebeplerin, -ilahî izzet ve azameti koruyucu- birer perde olarak bulunduğunu öğretir. Kur'ân'da, Allah'ın, varlığı bu şekilde yönettiğine işaret eden[120] birçok âyet vardır. Mesela, Secde sûresinde şöyle denir:

---

[119] S. Ahmet Han, G. Ahmet Perviz ve diğer Hind'li alimlerin mûcize konusundaki görüşleri için bkz., Sıddıkî, Mazharuddin, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce,* (çev.: Murat Fırat-Göksel Korkmaz), Dergah yay., İstanbul 1990, s. 20-25.

[120] Bkz., Yunus, 10/3, 31; Ra'd, 13/2.

"Allah gökten yere kadar her işi tedbîr *eder. Sonra (bütün bu işler) sizin saydığınızla bin yıl tutan bir günde O'na çıkar. İşte görülmeyeni de görüleni de bilen (Alîm), mutlak galip (Azîz), ve merhamet sahibi (Rahîm) O'dur."*[121]

Bu âyette altı çizili olan fiilin kökü 'd-b-r' olup lügatte *'ard, arka, sırt'* gibi anlamlara gelmektedir.[122] Biz, kelimenin bu anlamından hareketle âyette geçen *'yudebbiru'l-emr'* cümlesini *'her işi maddî veya ruhanî sebepler arkasından idare eden O'dur'* şeklinde tercüme edilmesinin daha uygun olacağı kanaatindeyiz.[123] Bu âyetlerde dikkatimizi çeken diğer bir önemli gerçek ise şudur: Yüce Yaratıcı, varlığın tedbîrine/idaresine değindikten sonra âyetin sonunda üç ismini arka arkaya zikreder: *Alîm, Azîz* ve *Rahîm*. Bizce böyle bir sıralama son derece ince ve derin mesajlar ihtiva etmektedir. Bu cümleden olmak üzere; *i.* Bu varlığın/mevcudatın yönetimi, sonsuz bir ilim/bilgi gerektirir; makro âlemlerden mikro âlemlere kadar her bir detayı görüp bilebilecek sonsuz bir ilmi gerektirir. (Alîm), *ii.* Bu sınırsız ilim tek başına bir şey ifade etmez. Bu ilme dayanan plan ve projenin icra edilmesi (yürürlüğe konması) lazımdır. Bu da, her şeyin üstesinden gelebilen, her şeye galip bir kudreti/gücü gerektirir. (Azîz), *iii.* Canlı-cansız bütün mevcudatın sevk ve idaresi için, mutlak bir ilim ve güç de yeterli değildir. Söz konusu o Alîm ve Kadîr'in her bir varlığın durumunu görüp acıyacak, muhtaç olduğu şeyleri dikkate alıp onlara merhamet edecek bir şefkate de sahip olması gerekir. (Rahîm)

Kısa bir girişten sonra, şimdi varlığın Allah tarafından sebepler perdesi arkasından idare edilmesinin hikmetlerini maddeler halinde sıralamaya çalışalım:

i. Sebepler, ilahî irade ve kudretin izzetini aklın zahiri değerlendirmelerine karşı korumaya vesile kılınmış -adeta- tenteneli bir perde hükmündedir. Bu durum, insanlar arasında önemli bir mevkii/konumu olan insanlar için bile söz konusudur. Sözgelimi, bir devlet başkanı, her dairede yapılan

---

[121] Secde, 32/6-7.

[122] Bkz., İsfehanî, *el-Müfredat,* s. 237.

[123] Nitekim Elmalılı H. Yazır da bu âyetin izahını yaparken, 'Allah dünyanın işini, semavî sebepler ve kuvvetlerle yukarıdan aşağıya indirmek suretiyle idare eder' demektedir. Bkz., Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili,* VI, 3859.

işlere bizzat müdahale edip ortada görünmez, izzet ve azameti adına işleri başkalarına gördürüp onları istihdam eder. Bu cümleden olarak, bir devlet reisi, belediye zabıtası gibi elinde makbuz, çarşı-pazar denetlemez, zira sahip olduğu mevki ve makam buna müsaade etmez. Ve yine bir general, silah bakımı veya koğuşların temizliği gibi işleri erlere gördürür, kendisi rütbe ve makamı adına o vazifelerde görünmez. Tabir/teşbih caizse, aynen bunun gibi bütün mevcudatın tek sahip ve hakimi olan Allah da, mülkünde cereyan eden bütün hadiseleri, sebepleri perde yaparak sevk ve idare etmektedir, zira izzet ve azamet bunu gerektirmektedir. Bir farkla ki yüce Yaratıcı'nın, izzet ve azametine perde yaptığı şeyler için gerçek tesir söz konusu değildir.

ii. Eşya ve hadiselerin mülk/dış ve melekût/iç olmak üzere iki yönü vardır. Adeta bir ayna gibi; onun bir yüzü şeffaf, berrak, temiz ve kusursuz, diğer yüzü ise, kesif ve bulanıktır. İşte eşya ve hadiselerin de melekût dediğimiz iç yüzünde kanun ve sebepler bulunmadığı için, o yüzde kir, çirkinlik ve kusur yoktur. Burada her şey berrak ve kusursuzdur. Hayat, nur ve rahmet, bu yüze üç örnek olarak zikredilebilir. Mülk yönü dediğimiz dış yüzünde ise, Cenab-ı Hakk'ın izzet ve azametine, kemal ve cemaline muhalif, göze, kulağa hatta düşünce ve hayale hoş gelmeyen birtakım haller bulunur. İşte sebepler bu gibi durumlarda perde bazen de hedef olsunlar diye yaratılmışlardır. Ayrıca, haksız/yersiz şikayetlerin doğrudan doğruya yüce Yaratıcı'ya karşı yapılmamasını temin hikmeti de, vesile sebeplerin yaratılmasını gerektirmiştir. Zira sathî düşünceli kimseler çok defa eşya ve hadiselerin neticesinde saklı hikmet ve incelikleri göremediklerinden, şikayetlerini bizzat Cenab-ı Hakk'a yöneltirler. Mesela, insanların şikayetlerini doğrudan Allah'a yöneltmemeleri için, ölüm olayının vukuu, hastalıklar veya kazalar gibi çeşitli sebeplere bağlanmıştır.

iii. Allah'ın, insanların istediği sonuçları doğrudan değil de, belli bir sebebe/sebeplere bağlı olarak yaratmasının bir hikmeti de kanaatimizce şudur: Yüce Yaratıcı biz kainatı anlayabilelim, isimleri/ünvanları itibariyle kendisini daha yakından tanıyabilelim diye koymuş olduğu kuralları, sebep-sonuç düzeninde yürütmeyi dilemiştir. Unutulmamalıdır ki, Yaratan'ın sonuçları yaratmak için sebeplere ihtiyacı yoktur, çünkü

O, hiçbir şeye ihtiyacı olmayandır *(İnnellahe ğaniyyun ani'l-âlemîn)*.[124] Ancak, O'nun nasıl yarattığını anlamak için bizim sebeplere bağlı olarak gerçekleştirilen bir yaratılış şekline ihtiyacımız söz konusudur. Nitekim bu maksada yönelik olsa gerektir ki, Kur'ân, dikkatlerimizi daima yüce Yaratıcı'nın hayat verme ve yaratma gibi fiillerine çevirir: "*Allah'ın rahmetinin eserlerine bak! Ölümünden sonra, arza nasıl hayat verdiğine (bir bak)*"[125]; "*Allah'ın, yaratma işini nasıl başlattığına ve sonra onu nasıl tekrarladığına bir bakmazlar mı?*"[126]

b. Kanunların Varlık Hikmeti

Kevnî kuralların varlık hikmetini maddeler halinde ele almadan önce, 'kanun' kavramından ne anlamamız gerektiğine değinmemiz yararlı olacaktır. İlgili başlık altında da önemle ve ısrarla vurguladığımız üzere, kanun, eşya ve olayların Yaratıcı tarafından sebep-sonuç çizgisinde düzenli bir silsile halinde varlık sahasına çıkarılıp devam ettirilmesinin bize akseden görüntüsüdür. Kısa bir hatırlatmadan sonra şimdi varlığın kanunlarla idare edilmesinin hikmetine geçebiliriz.

i. Kanunlarda tedrîcilik söz konusudur. Bu ise insana ilahî san'atın azamet ve inceliklerinin safha safha görülüp seyredilmesi imkanını sunar.

ii. Kanunlar, düzenlilik ve süreklilik arzeden kevnî icraatlar olması cihetiyle, insana yaşadığı âlemde nasıl adım atması gerektiği hususunda

---

124 Bkz., Al-i İmran 3/197; Ankebut 296; Lukman 31/26; Hacc 22/64.

125 Rum 30/50.

126 Ankebut 29/19. Bunun gibi, insanın yaratılışını safha safha konu edindikten sonra, ardından Allah'ın yaratıcılığının mutlak güzelliğini/yüceliğini ilan eden şu âyet de sebeplere bağlı yaratmanın hikmetini açıklamaya yöneliktir: *"Gerçek şu ki, Biz insanı süzülüp çıkarılmış bir çamur özünden yaratırız. Sonra onu bir nutfe (sperm) halinde sağlam bir yere yerleştiririz. Nutfeyi (ise) alakaya (yapışkan döllenmiş hücreye), peşinden alakayı (bir parça et halindeki) mudğaya dönüştürür, sonra da kemiklere et giydirip derken onu yeni bir yaratılışa mazhar ederiz. Yapıp-edenlerin en güzeli olan Allah ne yücedir."* (Mu'minûn 23/14). Sebeplere bağlı bir yaratılış şekli, Yaratan'ın nasıl yarattığına şahit olmamızı sağlar. Bu da hiç şüphesiz ki O'nu sıfatlarıyla/ünvanlarıyla tanıma adına düşüncelerimize sürekli olarak yeni ufuklar açar. Bu açıdan şu âyeti yeniden düşünebiliriz: "*..Arzda, (Allah'a) yönelmekte olan her bir kul için (O'nun ilim, irade, kudret, hikmet ve rahmetini..) gördürecek ve hatırlatacak gönül cezbeden her çeşit bitkiden çiftler bitirdik.*" (Kâf, 50/8).

sağlıklı bir fikir verir. Aynı zamanda bu kanunlar, istediği bir sonuca nerede ve nasıl ulaşacağı konusunda ona güven ve huzur verir. Bu da insanlar için şükrü gerektiren bir durumdur. Nitekim Rahman sûresinde, ayın ve güneşin belli bir hesapla/düzenle hareket ettirildiğine, semanın belli bir mizanla/ölçüyle yükseltilip konumlandırıldığına ve arzın bitki ve canlı varlıkların istifadesine uygun biçimde dizayn edildiğine dikkat çekildikten sonra şu cümleye yer verilir: "*Şu halde, Rabbinizin nimetlerinin hangisini yok sayabilirsiniz.*"[127]

iii. Kanunlarla ilgili olarak vurgulanması gereken bir noktada şudur: Fikirlerin gelişmesi ve ilim ve medeniyetlerin teşekkülü için de kanunların varlığı gereklidir. Şöyle ki insanoğlu var olduğu günden beri, merak ve ilgisini belli bir ölçü ve düzen içerisinde yaratılan madde/eşya üzerinde yoğunlaşmaya vermiştir; bunun neticesi olarak da şifrelerle yaratılan varlığın sırlarını deşifre ederek açığa çıkmasına sebep olmaktadır. Neticede medeniyet ve teknoloji denilen şeyler, onun bu gayretleriyle günümüzdeki seviyesine ulaşmıştır. Halbuki işin başından her şey kuralsız/şifresiz olarak yaratılmış olsaydı, merak ve tecessüs kalmayacağından araştırma ve incelemeler de olmayacak ve insanlar dünyadan gelip-geçme sıralarını savmaya çalışacaklardı. Bir diğer ifadeyle insan, doğduğu gün, öleceği günü beklemekten başka bir işi olmayan bir varlık olacaktı. Bundan anlıyoruz ki varlığın sebepler ve kanunlarla idare edilmesi, insan istidadının inkişaf ettirilmesi ve onun imtihanıyla yakından ilgilidir. Yüce Yaratıcı dileseydi, varlığı kanunlara bağlı olarak idare etmeyebilirdi. Sözgelimi, O bize, 'yer çekimi' olarak isimlendirdiğimiz 'yere indirim kanunundan' hiç söz ettirmeyebilirdi; isteyene istediği zaman, boşlukta istediği sürat ve şekilde dolaşma imkanı verebilirdi. Veya, dünyaya gelmesi istenilen bir çocuğun teşekkülü için, mücerred bir istemeyi/duayı şart koşardı da insan çocuğu kapısının önünde hazır bulabilirdi. Ancak bu durumda, beşerin zihnî ve iradî gayretleri, bilgi ve ilgi kaynakları kurumuş olurdu.

Ayrıca Yaratıcı'nın düzenli icraatlarının adı olan tabiat kanunları taklit edilmeye açık durumdadır. Sözgelimi, belli bir süre ve tavuğa ait belli

[127] Rahman, 55/5-13.

bir sıcaklık altında yumurtadan civcivin varoluşunu (yaratılışını) gören insanoğlu bunu aynen taklit etmiştir; bilinen bu belli süre ve belli sıcaklığı yumurtaya uygulayan ziraatçılar tavuk olmaksızın civcivin elde edilmesine muvaffak olmuşlardır.

C. GENEL BİR DEĞERLENDİRME

Bilimler, varlıklarını eşyadaki düzenli akışa (kanunlara) borçludurlar.[128] Eşyanın yaratılışındaki düzen, Yaratıcı'nın eşyayı yaratış biçimidir. İnsanlar bu düzeni kavrayarak Yaratıcının yaratış biçimine yaklaşırlar. Bu yaratış biçimi bütün varlığın düzenini belirler. Kainatın düzeni veya tabiat kanunları dediğimiz şey, bu yaratış biçiminin görüntüsüdür, yoksa belirleyicisi değil. Yani, eşya belli bir biçimde varedildiği için tabiat kanunları vardır; tabiat kanunları var olduğu için eşya belli bir biçimde var oluyor, değildir.

Bugün her şeyi maddede arayan materyalist araştırmacıların elinde bilim, yalnızca doğrudan doğruya gözlemlenen şeyin tasvirini yapmakla yetinmez; gözlemlenen olgularla ilgili ispatı yapılamayan tahminî açıklamalara da gider. Esasında bilimin görevi, olaylar arasındaki illet ve sonuç ilişkisini keşfetmeye çalışmaktır. Diğer bir ifadeyle, veriler toplamak sonra da bu verilerden hareketle *düzenlilikleri genellemektir.* Ne var ki, söz konusu materyalist araştırmacıların bilimsel gayretlerinin odağında, 'gördükleri tekdüzelikleri, olaylardan sorumlu 'zorunlu illetler' olduğunu ileri sürmek' gibi bir marifeti (!) vardır. *Yaratıcıyı tanımak ve kabul etmek istemedikleri için, O'ndan bu şekilde kurtulmuş olabileceklerini düşünürler. Ancak tek bir Allah'ı kabul etmekten kaçındıkça, sonsuz ilahları kabul etmek zorunda olduklarını görmezler.*

128 Kanun belirli ve devamlı bir münasebeti ifade eder; onda bir plan, program ve nizam vardır. Bu itibarla ilimler, daima kanunlarla meşgul olur; tesadüfleri meşguliyet sahasına almaz ve onlarla uzaktan yakından ilgilenmezler. Zira, tesadüf kanunla zıtlaşmanın adıdır, bir diğer ifadeyle, tesadüf gelişigüzelliğin ve başıboşluğun diğer ismidir.

Eşya (sebeplerle-sonuçlar) arasındaki ilişkiyi yatay olarak değerlendiren materyalist filozof ve bilim adamlarına mukabil[129] İslâm Kelâmında bu ilişki tevhid inancının gereği olarak dikey olarak görülmüştür. Mesela Maturidî (ö.333/944) şöyle der: Eşyanın düzene kavuşması her şeyi yerli yerine koyan hakîm ve alîm bir varlık sayesinde olmaktadır. Eşyaya/nesnelere ait tabiatlar (özellikler) için de bu durum aynen geçerlidir. Hatta bu tabiatlar hakkında evleviyetle geçerlidir, çünkü onlar zıt özellikler taşırlar, bu da aralarında uyumsuzluğun doğmasına sebep bir durumdur. Ancak varlıkta daimî bir uyum görülmektedir. İşte mevcutlar arasında gözlemlenen bu uyum/ahenk ve onun devamlılığı, hiç şüphesiz ki, her şeyi hakkıyla bilen (Alîm) ve hükmü her şeye geçen (Kâhir) bir idare edicinin (Müdebbir) varlığına delalet etmektedir.[130]

Yeniden vurgulamak gerekirse tabiat kanunları, insanların okuyup anlamlandırabileceği şekilde eşyanın Allah tarafından yaratılıp devam ettirilmesidir. Keza, tabiat kanunları, eşyanın varoluşunun *sebebi* değil, *sonucudur*. Yani, maddeyi ve hareketleri doğuran, kanunlar değildir, aksine, kanunlar var olan maddeden ve onun hareketinden doğarlar. Bilim dalları da bu kanunların sonucudur; onlar varolduğu için bilimler vardır. H. Pagels'in ifadesiyle, *'..evren kodlanmış, kozmik kodla yazılmış bir mesajdır ve bilim adamlarının görevi bu mesajın şifresini çözmektir'*[131]

Gerek geçmişte gerekse bugün 'sebep ve sonuç arasında zaruri bir bağın bulunmadığını' anlamalarına rağmen bir kısım filozof ve bilim adamı

[129] Eşya ve olaylar arasındaki ilişkiyi, yatay bir illiyet/nedensellik ilişkisine indirgeyen maddeci düşüncenin yanlışlığını somut bir örnekle ele alan Bouguenaya şöyle der: Hayatında ilk kez telefon gören bir adam düşünelim. Elimizdeki telefon aracılığıyla bizim, ülkenin herbir yerindeki insanlarla, iletişim kurabildiğimizi görüyor. Böyle birisi, -bütün telefon hatlarının kendisine bağlı olduğu temel/merkezî bir santral sisteminin varlığını bilmediğinden- telefonumuzun, her bir insanın telefonuyla ayrı bir şebekeye sahip olduğunu varsayacaktır, diğer bir ifadeyle o, her bir telefonun merkezi bir telefon santrali gibi işlediğini düşünecektir. İşte materyalist filozoflar ve bilim adamları, eşyanın ve olayların bir diğeriyle böyle bir yatay münasebet/ilişki halinde olduğunu düşünürler ve onlar arasındaki münasebetlere 'tabiat kanunları' adını verirler. Sebep-sonuç ilişkisi içinde vukû bulan olayların işaretçiler olduklarını; başka Bir'ine işaret ettiklerini anlamazlar. (Bouguenaya, *age.,* s. 105.)

[130] Bkz., el-Maturîdî, *Kitabu't-Tevhid,* s. 117.

[131] H. Pagels, *Kozmik Kod II,* s. 159.

yaratıcı gücün varlığının zorunlu oluşunu bir türlü kabullenememişlerdir. Mesela determinizmin artık bir anlam ifade etmediğini kabullenen Nobel fizik ödülü sahibi Richard Feynman bunlardan birisidir. O şöyle der:

Bütün bilimler ve de bütün entelektüel kökenli çabalar, hiyerarşik basamaklar arasında, aşağıya ve yukarıya doğru olan bağlantıları bulmaya yönelik gayretlerdir. Bugün artık bunu yapmıyoruz. Kendimizi kandırıp şu şeyin şu ucundan öbürüne uzanan bir doğru çizebileceğimizi sanmanın yararı yoktur; çünkü göreceli/izafî bir hiyerarşinin varolduğunu yeni yeni görmeye başladık. İki uçtan birinin Tanrı'ya daha yakın olduğunu da sanmıyorum. İki uçtan birinde durmak, iskelenin yalnızca o ucunda yürüyüp olup bitenleri tam olarak anlamanın, o yönde gerçekleşebileceğine inanmak yanlıştır.[132]

Bilimdeki son gelişmelerle determinizmin altının oyulduğunu çok iyi anlayan fizikçimiz, ne var ki, sebeplerin arkasında olması muhtemel gerçek bir müsebbib (yaratıcı) fikrini dikkate almayı da bir türlü akledememiştir. Bunun için de o varlıkta cereyan eden olayların izahı noktasında, içinden çıkamayacağı zorluklarla başbaşa kalmıştır. Nitekim, kitabının farklı bir yerinde onun şu itiraflarını görürüz:

Size doğanın ne şekilde davranacağını anlatacağım. Onun bu şekilde davranabileceğini kabul ederseniz, onu çok sevimli ve büyüleyici bulacaksınız. Eğer yapabilirseniz, kendinize sürekli olarak 'ama bu nasıl olabilir' diye sormayın; çünkü çabanız boşunadır; şimdiye kadar hiç kimsenin kurtulamadığı bir çıkmaz sokağa girersiniz. (Doğanın) neden *böyle olabildiğini* hiç kimse bilmiyor…[133]

Öyle görünüyor ki D. Hume ve R. Feynman gibi filozof ve bilim adamlarının bir noktadan sonra ötesine adım atamamış olmalarının temelinde, ön yargılarının şekillendirdiği şartlanmalar ve de nefsanî duyguların baskısı gibi saikler yatmaktadır: Birinci olarak, varlığın meydana gelişini ele alırken, 'müteal/aşkın bir boyut, rasyonel değildir' diyerek teorileri kuranların, böyle bir boyuta ulaşan muhtemel tüm yolları 'rasyonel

132 Feynman, Richard, *Fizik Yasaları Üzerine* (çev.: Nermin Arık) Tübitak yay., Ankara 2000, s. 146.
133 Feynman, *age.* ,s. 151.

değildir' diyerek baştan kapatmaya kendilerini mahkum bırakmaları kaçınılmaz olmaktadır. Bu itibarladır ki Kur'ân-ı Kerîm, kainatın yaratılışını anlamlandırabilecek olanların ancak, şartlanmışlık ve nefsaniliklerle fıtrî ayarı/dengesi bozulmamış temiz kalp/akıl sahipleri (ulu'l-elbâb) olabileceğini bildirir: *"Semavatın ve arzın yaratılışında (vardiliş biçiminde), gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip-gidişinde ulu'l-elbâb için gerçekten âyetler (açık işaret ve anlamlar) vardır."*[134]

İkinci olarak, inkarcı bilim adamlarının, varlığın işleyişini tesadüfe dayalı zorunlu illetlerle yorumlamalarının temelinde hesaba çekilme kaydından kurtulma ve yükümlülüklerden kaçma gayreti söz konusudur; eğer kanunlar tesadüfen ortaya çıkıp sebep-sonuç ilişkisiyle zaruret halini alarak devam ediyorsa, o zaman insan, davranışlarından niçin ve kime karşı sorumlu olsun? Açıktır ki nefsanî saiklerden kaynaklanan böyle bir düşünce başlangıcı tesadüfe dayalı bir determinizm fikrini zihinlere rahatlıkla yerleştirebilmektedir. Şu halde bu düşüncenin mantığını aramak gerekmez, çünkü bu bir istektir: İnsan serbest olsun, istediğini yapsın, iyi-kötü, sevap-günah gibi şeyler olmasın, tesadüfen gelinen dünyada rasgele yaşanıp rastgele çekilip gidilsin. Kur'ân, inkarcıların düşünce dünyalarını şöyle dile getirir:

"Onlar yalnızca zanna ve nefislerinin hevâlarına/arzularına uymaktadırlar."[135]

"Eğer onlar senin bu çağrını kabul etmezlerse bil ki onlar sadece hevalarına uymaktadırlar."[136]

---

134 Âl-i İmran, 3/190.
135 Necm, 53/23.
136 Kasas, 28/50.

İkinci Bölüm

SEBEPLERİN VAROLUŞTAKİ ETKİSİ

SEBEPLERİN VAROLUŞTAKİ ETKİSİ

A. İLLİYETLE ALAKALI GÖRÜŞLERİN SINIFLANDIRILMASI

Felsefî ve kelamî okulların hareket noktalarını teşkil etmesi bakımından önemli bir yer işgal eden illiyet (kozalite) meselesi, düşünce tarihine farklı şekillerde yansımıştır. Bu yaklaşımları üç ana grup altında[137] toplamak mümkündür:

1. Sebepler, sonuçlarına etki ederler. Bu, kendi yapı ve zatlarıyla olur. Bu görüşü ileri sürenler, sebep-sonuç ilişkisinde kesin zorunluluk taraftarıdırlar ve kat'î/mutlak determinizm taraftarıdırlar. Bunlara göre, cisimlerle ortaya çıkan fiil ve eserlerin icadı, onların kendilerinde mevcut olan kuvvetlerle olmaktadır; bu kuvvetler, eserlerinin yegane illetleridir. Bu sınıfa, eşya ve olayların oluşumunun izahında, maddeyi her şeyin temeli ve ölçüsü olarak kabul eden her bir inkarcı anlayışı dahil edebiliriz.

2. Sebepleri takip eden sonuçlarda (eserlerde) tek gerçek müessir Allah'tır. Aradaki ilgi zorunlu olmayıp bir ardışık birliktelik ilişkisinden (iktirandan) ibarettir; her zaman aynı sebep aynı neticeyi vermeyebilir. Bu, Yaratıcı dileyip gereğini icad etmeyince, sonucun meydana gelmemesi demektir. Ehl-i Sünnet kelâm alimlerinin ittifakla kabul ettiği[138] bu

[137] Bkz., Harputî, *Tenkîhu'l-Kelam* s. 69; Gölcük, Şerafeddin, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri,* Kayıhan yay., İstanbul 1979, s. 60-61. Nedenselliğin yalnızca İslâm Kelamcıları bağlamında yapılmış olan tasnifi için bkz., Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri,* (çev.: Kasım Turhan), Kitabevi, İstanbul 2001, s. 440.

[138] Ehl-i Sünnet kelamcılarına göre, sebepler hakiki tesire (îcad gücüne) sahip değillerdir; hakikî müessir yalnızca Allah'tır. Sebepler/illetler ancak, -Allah tarafından îcad edilecek/yaratılacak

görüşü, kozmik alanla sınırlı olmak kaydıyla, çoğunluğu itibariyle Mutezilî kelamcılar da kabul ederler. Muammer b. Abbad (ö. 215/830) ve İbrahim Nazzam (ö. 232/758) gibi birkaç isim hariç, maddî sebeplere Mûtezile kelamcıları da hakiki tesir vermezler. Onlar, insanların fiilleri bağlamında Eş'arî ve Maturidî kelamcılardan ayrılırlar.[139] M. Abid el-Cabirî, kozmik alan bağlamında Mûtezile'nin sebeplilik/illiyet konusundaki tavrının, özü itibariyle Ehl-i sünnet kelamcılarından farklı olmadığına önemle dikkat çekerek şöyle der: Her iki gruba göre de sebeplilik, olaylar arasında zorunlu bir ilişki olmayıp birliktelik ilişkisinden (iktirandan) ibarettir.[140]

Bu sınıfa, çağın önemli İslâm düşünürlerinden Muhammed İkbal'i de dahil edebiliriz. O, -İslam dünyasının, sebep-sonuç ilişkisi konusunda soft determinist bir anlayışa kaydığı bir zaman diliminde- 'yaratılışın sürekliliği'ni savunarak genel anlamda Eş'arî geleneğinin görüşünü benimsemiştir. [141]

Bu son şıkka dahil edebileceğimiz diğer bir grup da, Batı düşünce dünyasının önemli simalarından Malbranche (ö.1715) ve Geulincx (ö. 1669) gibi occesionalist filozoflardır.[142] H. Yazır ve H. Ziya Ülken, Malbranche'ın bu konudaki yaklaşımlarının Ehl-i Sünnet kelâm alimlerinin yaklaşımıyla uygunluk içinde olduğunu belirtir.[143]

---

olan- sonuçlar için yerine getirilmesi istenen (şart koşulan) normal şartlar veya illetlerdir. (*Şurûtu âdiye veya İlel-i âdiye*.) Mesela bkz., el-Bakillanî, Ebûbekr, *et-Temhîd,* Daru'l-Fikri'l-Arabî, ts., ys., s.62; el-Maturidî, Ebû Mansur, *Kitabu't-Tevhid,* (nşr.: Fethullah Huleyf), el-Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul 1974, s.155-156; el- Gazalî, *Tehâfutu'l-Felâsife,* s.239-240.

139 A. Wolfson, *Kelam Felsefeleri,* s. 440. Ayrıntılı bilgi için bkz., Abdulcebbar, el-Kadî, *el-Muğnî fî Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl,* Vezaretu's-Sekafe ve'l-İrşad, Kahire 1961, IX, 109. Mu'tezile kelâmcıları hayvanların davranışlarında da benzeri bir durumun bulunduğunu iddia etmişlerdir. Yani onların fiilerini/eylemlerini de Allah yaratmamaktadır. Bkz., Kadî Abdulcebbâr *el-Muhît bi't-Teklîf,* (nşr.: Ömer es-Seyyid Azmî) Kahire ts., s. 387. Ayrıca bkz., Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, Daru'n-Nahdati'l-Hadîse, Beyrut ts. s. 200.

140 Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* s.269.

141 Ne var ki Muhammed İkbal bunu Allah'ın ezelî ilmini, 'imkanlar bazına' hasrederek savunabilmiştir. Bkz., İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu,* Birleşik yay., (çev.: Ahmet Asrar), İstanbul ts., s.95-131. İkbalin bu konudaki görüşleri ilgili ayrıntılı bir bilgi ve değerlendirme için bkz., Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları,* Ufuk Kitapları, İstanbul 2000, s.154-163.

142 Bkz., Gökberk, *Felsefe Tarihi,* s. 254-259.

143 Bkz., P. Janet- G. Seailles, *Metâlib ve Mezâhib,* (çev.: Hamdi Yazır), Eser Neş., İst., 1978, s. 212; Ülken, Hilmi Ziya, *Bilim Felsefesi,* Ülken yay., İst., 1983, s. 9.

3. Bu iki grup arasında ara bir yol tutanlara göre ise sebepler, Allah'ın kendilerine baştan verdiği bir potansiyelle sonuçları/eserleri meydana getirirler; Yaratıcı'nın doğrudan, daimi bir ilişkisi/tasarrufu söz konusu değildir. Abdullatif Harputî (ö.1916) '*Tenkîhu'l-Kelâm*' isimli eserinde bu sınıfa İslâm Filozoflarını dahil ederek şöyle der: Hakîmlere (Müslüman filozoflara) göre, cisimler, mebde-i Feyyaz'dan gelen feyz (istidat) ile ma'-lûlleri (eserleri) hazırlayıcı, meydana getirici bir etkiye sahiptirler.[144]

Bu ara sınıfa, Newton ve Descartes gibi Hristiyan bazı filozofları da katmamız mümkündür. Zira onların görüşleri de Müslüman filozofların görüşleriyle bir yerde örtüşmektedir. Çünkü onlar, Tanrı'yı sadece evrendeki nizamı sağlayan temel fiziksel parçacık ve kuvvetlerin başlatıcısı ve bu nizamın ilk planlayıcısı olarak görmektedirler, bu nedenle de, Tanrı'nın evrendeki olaylara doğrudan bir tasarrufunun olmadığını benimsemektedirler. [145]

Bu türden bir görüşü benimseyenlerin Mu'tezile kelâmcıları arasında sayısı fazla değildir. Özellikle Muammer b. Abbâd (ö.215/830) ve talebeleri bu fikri öne sürmüşlerdir.[146] Muammer, Allah Teâlâ'nın yalnızca cisimleri yarattığını, arazların ise cisimler tarafından ortaya çıkarıldığını; bunun da, ya ateşin sıcaklık ortaya çıkarması gibi tabiat (tab'an) ile ya da hayvanın hareketlerini yapması gibi ihtiyar ile olduğunu öne sürmüştür.[147] Kâdî Abdülcebbâr, bu görüşü kabul edenleri şiddetli bir şekilde tenkit eder; onların Dehrîler'den bile sapık olduğunu, Yaratıcı (Sâni')'yı iptal ederek, Yaratıcı'ya ait hususiyetleri tab'a verdiklerini söyler.[148] Mu'tezile kelâmcılarından Câhız'ın da (ö. 255/869) söz konusu görüşü

---

[144] Harputî, *Tenkîhu'l-Kelam,* s. 69. Farabî ve İbn Sina gibi İslâm filozoflarının savunmuş oldukları sudûr ve feyz teorilerinden hareketle diyebiliriz ki onlara göre, her bir varlık bu feyzi/istadı Allah'tan doğrudan değil, dolaylı olarak (aracı varlıklar vasıtasıyla) almaktadır. Zira onlar Allah'a doğrudan sadece akl-ı evvel veya akl-ı faâl adında bir varlığı verirler, fizik âlemin varlığını ise -akıllar, nefsler ve felekler gibi- aracı sebeplerle Allah'a bağlarlar. İslâm filozoflarının bu konudaki yaklaşımlarını son bölümde müstakil bir başlık altında ayrıca ele alacağız.

[145] Ayrıntılı bilgi için bkz., Tusted, Jennifer, Fizik ve Metafizik, (çev.: Seval Yılmaz), İnsan yay., İstanbul 1995, s.145-176.

[146] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît Bi't-Teklîf,* s. 387.

[147] Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir, *el-Fark Beyne'l-Fırak,* Kahire ts., s. 152; İbnü'l Murtaza, Ahmed b. Yahya, *el-Münye ve'l-Emel*, İskenderiye 1985, s. 167.

[148] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît Bi't-Teklîf,* s. 387. Abdülcebbâr'ın bu fikri kabul edenler hakkındaki tenkitleri için bkz., age., s. 388; 123.

kısmen benimsediği ifade edilmiştir.[149] O devirdeki tabiatçı felsefeye inanan insanların kabul ettiği bu görüşler, Câhız tarafından da benimsenmiştir.[150] Hatta Câhız'ın *Kitâbu'l-Hayevân*'ının adı bazı kaynaklarda *Tabâi'u'l-Hayevân* şeklindedir; onun bu eserini Aristo'nun aynı adlı kitabından istifade ederek telif ettiği öne sürülmüştür.[151] Câhız işte bu görüşünden dolayı tabiatçı felsefecilerin görüşlerini benimsemekle suçlanmıştır.[152] Câhız'ın hayvanlar hakkındaki değerlendirmelerini anlayabilmek için bu teorinin dikkate alınması gerekmektedir. Câhız, '*tabiat-âdet*', '*et-tabîatu'l-ğarîbetü*' ve '*et-tabîatu'l-ammiyyetü*' gibi tabiatlerin bilinmesi gerektiğinden bahsederek, hakkındaki iddiaları teyit eder mahiyette ifadeler kullanmıştır.[153]

B. SEBEPLERİN SONUÇLAR / ESERLER ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

1. Sebeplerin Sahip Olduğu Özellikler Ne Anlam İfade Eder?

Biz bu başlık altında eşyada/sebeplerde bulunan özelliklerin ne anlama geldiği ve söz konusu özelliklerin varoluştaki rollerinin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durmaya çalışacağız.

Eşyanın/sebeplerin, belli özelliklere sahip olması, onların, sonuçları (ma'lûlleri) kendi başlarına gerçekleştirebilecekleri anlamına gelir mi? Sonuçların yüce Yaratıcı'nın tasarrufundan bağımsız olarak meydana gelmesi mümkün müdür? Bu ve benzeri sorular, düşünce ekollerini bir hayli meşgul etmiştir.

Bu çerçevede zihinlerde beliren muhtelif tereddütleri izale sadedinde Kur'ân'ın vermiş olduğu cevaplara geçmeden önce, eşyadaki 'özelliklerin' varoluştaki yerlerinin anlaşılmasına yardımcı olacak bazı somut örnekler

149 Kâdî Abdülcebbâr, *age.,* s. 76.
150 Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak,* s. 175, 176.
151 Bağdâdî, *age.,* s. 177.
152 İbnü'l-Murtaza, *el-Münye ve'l-Emel*, s. 175.
153 Câhız, Ebu Osman Amr b. Bahr, *Kitabu'l-Hayevân ,* (thk.: Abdusselam M. Harun), Daru İhya'i-Türasi'l Arabî, Beyrut 1969, III, 373.

üzerinde duracağız. Basitleştirilmiş üç örnek yardımıyla mevzumuzu izaha çalışacağız.

Örnek 1: Şimdi önümüzde sebep konumunda duran bir *ağaç* ve onun sonucu olarak gözlemlenen bir *meyve* örneği üzerinde yoğunlaşmaya çalışalım. Kozalite/illiyet konusunda Allah'ın doğrudan tasarrufu yerine farklı bir yorum geliştirenlere göre, ağaca baştan Yaratıcı tarafından verilmiş olan özellikler bir meyvenin oluşumu için yeterlidir; sonrasında ilahî inayete/tasarrufa gerek yoktur. Ne var ki böyle bir yaklaşımın ne selim akıldan ne de Kur'ân'ın ifadelerinden onay alabilmesi mümkün gözükmemektedir. Bir diğer ifadeyle, böyle bir düşünce, problemi çözücü bir cevap özelliği taşımamaktadır. Çünkü ağaç üzerinde bulunan bir meyve, görüldüğü kadar basit değildir, içeriği itibariyle son derece kompleks/karmaşık bir yapıya sahiptir. Biz bugün çok iyi biliyoruz ki makroskobik boyutuyla detaylarını farkedemediğimiz bir meyve, içerisinde **hücre** isimli binlerce mikroskobik dünyaları saklamaktadır. Ayrıca kendilerine has yapıları olan bu bitkisel hücreler, içlerinde genetik materyaller (kromozomlar), onlar da muhtelif organeller/organcıklar taşımaktadırlar. Şimdi bu gerçekten hareketle burada farklı iddiada bulunanlara şu soruyu yönelteceğiz: Varlık bulmaları çok ince hesap, plan ve güç gerektiren bu mikroskobik boyuttaki varlıkların/organellerin oluşumu, Allah'ın tasarrufundan bağımsız olarak zerre miktar şuuru, bilgisi ve karar verme gücü olmayan ağaçlara hangi mantıkla havale edilecektir? Acaba bir ağaç, *bunları gerçekleştirebilecek özelliklerin hangisine ve kaçta kaçına sahiptir?* Öyleyse biz burada ancak 'ağaç, sonucun (meyvenin) üzerinde gerçekleştirildiği, vesile bir sebepten ibarettir' diyebiliriz.[154]

---

[154] Burada 'herbir şeyin doğrudan yaratıcısının Allah olduğu' gerçeğinin daha iyi kavranabilmesine yardımcı olabilecek 'süt' gibi ayrı bir sonuca göz atalım; sütün oluşumunda gerçek fail gibi gözüken unsurlara bakalım: Sözgelimi, bir Hindistan cevizinin ağacı, 'toprak' a bağlı olarak süt veriyor; hayvanlar 'ot' yiyip süt veriyor; doğum sonrası bir annenin/insanın sadece 'et' veya sadece 'meyve' yediğini düşünelim, o da süt veriyor.. Bütün bunlar gösteriyor ki sebepler, yüce Yaratıcı'nın icraatını üzerinde gösterdiği birer vasıtadan (neticenin üzerine bina edildiği birer vesile sebeplerden) ibarettir. O, sebepler üzerinde istediği gibi tasarrufta bulunmakta, dilediği üzerinde dilediği neticeyi yaratmaktadır; dilediğinde, 'süt' gibi bir sonucu, hem topraktan, hem ottan, hem de meyveden yaratmaktadır. Bu hususun Kur'ân âyetleriyle temellendirilmesini ise sonraki başlıklar altında ele alacağız.

Örnek 2: Şimdi de kendisiyle yazı yazılabilecek -uç, tüp, içindeki mürekkep ve şekil gibi- bir kısım fiziksel özelliklere sahip bir kalemi ele alalım. Açıktır ki bu kaleme insan tarafından, kendisiyle ilişkili bir sonucun (yazının) icrası için, belli bir özellik kazandırılmıştır. Biliriz ki, yazılar, böylesi özelliklere sahip kalemlerin ucundan çıkar; sayfalara edebî, mantıkî ve hissî her bir cümle onların ucundan dökülür. Ancak hiçbirimiz, kağıtlara dökülen o manaların sahibi olarak kalemi düşünmeyiz. O anlamlı yazıları sayfalara döktürenin bizzat kalemin kendisi olduğunu hayalimize dahi getirmeyiz. Çünkü, maddi/fiziksel bir kısım özelliklerle donatılmış kalemin, o yazıyı ortaya koyabilecek ne bir karar gücü (iradesi), ne de kararını şekillendirecek bir bilgisi/planı vardır. Keza, ne de bunları yürürlüğe koyabilecek bir gücü/kudreti vardır. Kısaca bir kalem, fiziksel özellikleri dışında bunlardan hiçbirine sahip değildir. Şu halde, bir yazı, ancak bu özellikleri taşıyan birisinin onu tutup kullanmasıyla meydana gelebilir. Öyleyse kalem sadece, sonucun (yazının), kendisiyle gerçekleştirildiği vesile/vasıta bir sebeptir. Bu kalem, *'yazıyı oluşturmak'* gibi bir özelliğe değil, sadece *'kendisiyle yazı yazılmaya müsait'* bir özelliğe sahiptir. Bizce, şuursuz iradesiz ve güçsüz diğer her bir varlıktan çıkan eserlere (sonuçlara) da bu gözle bakılmalıdır.

Örnek 3: Sonuç mevkiinde duran bir *gül* resmi için sebep olarak bulunan bir *fırça* ve *boya* düşünelim. Resimde kullanılacak olan fırçaya tabiatıyla insan tarafından belli bir özellik kazandırılmıştır. Diğer taraftan, fırça gibi, boya için de belli bir renk ve belli bir kıvam gibi bazı özellikler söz konusudur. Ancak çok iyi biliriz ki, bu özelliklerin, kendileri olarak/kendi başlarına istenilen sonucu (resmi) meydana getirmeleri mümkün değildir. Sonuç için, -kalem örneğinde olduğu gibi- onların ne şekilde kullanılmasını bilen birisi (ressam) gerekmektedir. Zira gerek fırça gerekse boya belli bir kısım fiziksel özelliklere sahip kılınmış olsalar da, onlar şuursuz, bilgisiz ve de gücü/kuvveti bulunmayan varlıklardır, bu sebeple de kendi başlarına sonucu/eseri meydana getirmeleri mümkün değildir. Şimdi soralım: *Cansız bir gül resmi bile, zorunlu olarak bir faili gerektirirken, canlısının kendi başına meydana gelebileceğini iddia etmek akl-ı selimle zıtlaşmak olmaz mı?* Görüldüğü gibi, nasıl ki cansız bir gül resmi,

varlık sahasına çıkabilmek için, belli özelliklere sahip boya ve fırça gibi sebepleri kullanabilecek niteliklere sahip bir faile mutlak anlamda ihtiyaç duymaktadır, aynen öyle de, canlı bir gül de, oluşumu için, -toprak hava, su ve ışık gibi- sebepleri kullanıp onu en kısa ve en doğru yollardan hedefine/kemaline vardıracak aşkın özelliklere sahip bir Fâil'e daha yüksek bir katiyette ihtiyaç duyar.

Arzetmeye çalıştığımız bu örneklerin ışığında diyebiliriz ki, eşyanın sahip olduğu özellikler sadece, *'bir şeyin/sebebin, kendisiyle ilişkilendirilmiş belli bir sonucu kabule elverişli belli bir yapıya sahip kılınmış olması'* anlamını ifade eder. Öyleyse, her bir sebep, yaratılmış olduğu gaye ve hedefe kendisini muvaffak kılacak/vardıracak aşkın özelliklere sahip bir Fâil'e muhtaç durumdadır.[155] Eşyanın sahip kılındığı fiziksel özellikleri kendilerince değerlendirenlerin bir türlü intikal edemediği nokta bizce işte burasıdır.

Problemin çözümüne yönelik bu türden bir yaklaşım belki garipsenebilir. Ancak unutulmaması gerekir ki bu, olaya pozitif sorularla yaklaşmaktan başka bir şey değildir. Bunu Kur'ân'ın bizatihi kendisi yapmıştır. Nitekim Kur'ân, bir kısım insanların (müşriklerin), putlarla alakalı yerleşik kanaatlerini değeştirebilmelerine yardımcı olabilecek şu soruları yöneltir: *"..Onların yürüyecekleri ayakları, tutacakları elleri mi var? Yoksa görecekleri gözleri, işetecekleri kulakları mı var? (neleri var?)"*[156] Bu ifadelerin dört âyet öncesindeki cümle ise şöyledir: *"Yoksa, kendileri yaratıldıkları halde hiçbir şeyi yaratamayanları (Allah'a) ortak mı koşuyorlar?"*[157]

Açıktır ki -sebebi hususi de olsa- bu âyetleriyle Kur'ân, burada genel bir çıkarımda bulunmaktadır: *Kendileri yaratılmakta olanlar, yaratamazlar; icad edilenler, icad edemezler.* Biz de Kur'ân'ın, bu âyetleriyle yöneltmiş olduğu sorulara benzer bir tarzda meseleye pozitif sorularla

---

155 Eşyanın sahip kılındığı özelliklerin ifade ettiği anlam için bkz., Maturidî, *Kitabu't-Tevhîd,* s. 117.

156 A'raf, 7195. Keza bkz., 26/72-73.

157 A'raf, 7/191. Bizim burada problemin anlaşılması amacına yönelik bilgi, plan, irade vb. bir kısım özellikleri gündeme getirmemizi, 'lüzumsuz bir kafa yorma' şeklinde değerlendirenler de olabilir, ancak biz katiyetle inanıyoruz ki, bu konuda sağlıklı bir cevaba ulaşabilmemiz, sağlıklı sorular yöneltmemize bağlıdır.

yaklaştığımızda, sebeplerin, -son derece ince ve hassas birer sana'at eseri olan sonuçları var edilebilmesi için gerekli olan bilgi, plan, irade ve güç gibi özelliklerin hiçbirisine sahip olmadıkları için- sonuçları İlahî tasarruftan bağımsız olarak meydana getirebilmelerinin mümkün olamayacağı anlaşılmış olacaktır.[158] Bunun içindir ki, Kur'ân, bir âyetinde *'her bir şeyin yaratıcısı'nın Allah olduğu'* gerçeğine dikkat çektikten sonra âyetin sonunu *'her bir şeyin vekîli O'dur"*[159] şeklinde bitirir. Bizce bu âyetin anlamı gayet açıktır: Her bir şeyi yaratan Allah olduğu gibi, onların işlerine vekalet eden (yürüten) de yine O'dur.[160] Şu farkla ki, şuurlu

[158] Varlıktaki oluşum ve dönüşümleri doğrudan O'na vermediğimizde, bu özellikleri şuursuz ve cansız eşyanın kendisine havale etmemiz kaçınılmaz olacaktır. Nitekim Yaratıcının varlığını ve de buna bağlı olarak varlıktaki idare ve tasarrufunu kabul etmeyen bir kısım fizikçi ve biyolog, varlığın başdöndüren nizamını ve işleyişini izah edebilmek için eşyaya, bazı mutlak nitelikler/özellikler vermeye kendilerini mecbur hissetmişlerdir. Mesela bunlardan R. Feynman, Fiziğin Yasaları Üzerine isimli kitabında atomaltı âlemdeki parçacacıkların karar verme gücünden bahseder. (s.53). Diğer taraftan Hayatın Kökleri isimli eserinde biyolog M. H. Hoagland, hücrelerin kendilerini işlerine adamasından söz eder. (s. 9.)

[159] Zümer, 39/62. Ayrıca bkz., En'am, 6/102.

[160] Kur'ân'ın her bir şeyin yaratacısının Allah olduğunu belirtmesinden sonra vekillerinin de Allah olduğunu ayrıca vurgulamasının ne mana ifade ettiğini anlamak için, yumurta, nutfe, tane ve çekirdek gibi yaratılmış şeylere bakılması yeterli olacaktır. Nitekim varlıkta yürüttüğü icraatlarıyla bu gerçeği sürekli bir biçimde bize seyrettirmekte olan o Vekîl, birbirine benzeyen ve maddeleri bir olan yumurtalardan kuşların binlerce çeşidini; birbirinin benzeri nutfelerden, hayvanların binlerce nevini; yine birbirinin aynı olan tanelerden bitkilerin binlerce kısmını ve de birbirine benzeyen çekirdeklerden ağaçların binlerce sınıfını yanlışsız, noksansız ve karıştırmaksızın kendilerine has ölçü ve biçimler içinde gözümüzün önünde gayet kolay ve çoklukla geniş bir dairede var etmektedir. Böylece çekirdek, yumurta, nutfe/sperma ve tane gibi yaratmış olduğu her bir mevcudun işini yürüten vekîlin de bizzat kendisi olduğunu bizlere göstermektedir.
Gerek bitkilerin çoğalmasına vesile olan tohumlar, gerek insan ve bazı canlıların çoğalmasına vasıta kılınan spermler, gerekse bazı hayvanların çoğalmasına hammaddelik yapan yumurtalar temel unsurları itibariyle aynıdır. (Mesela, tohumların her biri temelde azot, karbon, oksijen ve hidrojen gibi unsurların karışımlarından ibarettir.) Bununla birlikte biz, sahip oldukları maddeler itibariyle birbirine benzeyen söz konusu bu tohumlardan farklı farklı bitkiler; birbirine benzeyen spermlerden birbirine benzemeyen insanlar ve yine farklı cinslerde birbirine benzemeyen hayvanlar, yine birbirinin aynısı yumurtalardan pek çok kuş çeşidinin oluşumunu gözlemlemekteyiz. Şuurlu varlıklar olarak biz insanlar bilgi ve tecrübelerimize rağmen elimize aldığımız birbirine benzeyen bir avuç tohumu bile ayırt etme noktasında güçlük çekerken, bir saksı toprağın, içine bırakılan bütün farklı tohumların birbirine karıştırmadan ayırt edip şekil, sayı, tad, koku ve renkçe birbirinden farklı çiçek çıkardığına şahit oluyoruz. Gözlemlerimizin önümüze koyduğu tablo budur. Bu durumun izahı noktasında iki ihtimal söz konusudur: 1.

varlıkların işleri/fiilleri onların iradelerine bağlı olarak görülür/gerçekleştirilir.

Şimdi Kur'ân'da, şaşkınlıklarımızı izale edecek diğer bir âyete bakalım. Taha sûresinde Hz. Musa (as)'ın diliyle Firavun'a verilen anlamlı bir cevap vardır: *"Musa dedi ki: Rabbimizdir, her bir şeye yaratılışını ('halk'ını) verip sonra da onu (hedefine/kemaline) hidayet eden (sevkeden)."*[161] Bu âyette geçen 'heda' fiili için, hemen hemen Türkçe meallerin tamamına yakınında 'ona yolunu gösterdi, yolunu öğretti' gibi anlamlar verilmektedir. Bizce bu anlamlar tamamıyla yanlış olmasa da ciddi eksiklikler içermektedir. Zira bu âyette 'külle şey'in' ifadesi kullanılmaktadır ki, bu da, ilgili mesajın insan dahil her bir varlığı kapsamına aldığını gösterir. Şu halde, 'her şey'in bir kısmını oluşturan insan ve diğer şuurlu varlıklar[162] bağlamında böyle bir anlamın bir açıdan isabetli görülmesi mümkündür, ancak 'her şey'in diğer kısmını teşkil eden cansız varlıklar için bu türden bir mealin probleme yol açacağı muhakkaktır.

Kur'ân âyetlerine dikkatle bakıldığında, hidayet kelimesiyle sadece 'yol gösterme' gibi bir anlamın kastedilmediği görülecektir. Yol gösterme yanında -gerek afakî, gerekse enfüsî bağlamda- 'gösterilene vardırma' anlamı da söz konusu edilmiştir. Nitekim, 'sonuca/hedefe muvaffak kılma' anlamındaki bu türden bir hidayet bir kısım alimlerce 'tevfikî hidayet' olarak isimlendirilmiştir.[163]

Ya 'bütün bu işleri insandan daha akıllı/bilgili olan toprak yapmaktadır' diyeceğiz. 2. Veya 'toprağın altında/içinde benzeri olmayan göremediğimiz gizli tezgah veya matbaaların var olduğunu' iddia edeceğiz. Burada her iki iddia da akla ve vakıaya ters düştüğüne göre (yani ne toprak akıllı bir varlık ne de onun altında/içinde modern fabrika ve tezgahlar bulunmadığına göre), zorunlu olarak önümüzde tek bir izah yolu kalacaktır: Toprak bu işleri kendi başına gören bir etken sebep (gerçek müessir) olamaz; o ancak bilgi, plan, irade, merhamet, hikmet ve güç sahibi Allah'ın üzerinde icraatını sergilediği vesile bir sebep olabilir. Hava, su ve ışık gibi diğer sebepler için de durum bundan farklı değildir. Öyleyse bilinen bu gerçekten hareketle diyebiliriz ki, şuursuz ve âciz sebepler, iş gören değil, onlar sadece üzerlerinde görülen işi gösteren vesilelerdir.

161 Tâhâ, 20/50.

162 Bu yol göstermeyi peygamberler vasıtasıyla gönderilen vahiy ve o vahyi anlayacak olan akıl şeklinde düşünebiliriz.

163 Bkz., Maturidî, *Tevilatu'l-Kur'ân,* Konya Yusufağa Kütüphanesi, No. 5552, ts., I, 4. ; İsfehanî, *el-Müfredat,* s.784. Yazır, Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili,* Eser Neş., İstanbul 1978, I, 120.

Her ne kadar bazı âyetlerde geçen 'hedâ' fiiliyle yalnızca 'yol gösterme' anlamında[164] aklî veya dinî bir hidayet söz konusu edilmekte ise de, hususiyle yaratılışın söz konusu edildiği âyetlerde bu anlamın yanında 'takdir edilen hedefe/kemale vardırılmayı' ifade eden bir mana da gözetilmiştir.[165]

Biz, kelamcıların, teşriî *emir-tekvinî emir, teşriî kanun-tekvinî kanun* veya *teşriî irade- tekvinî irade*[166] gibi yapmış oldukları tanımlamalardan hareketle, hidayetin de *teşriî hidayet-tekvinî hidayet* olmak üzere böyle bir sınıflamaya tabi tutulabileceği kanaatindeyiz. Bu konuda '*Kur'ân'da Hidayet*' ismiyle müstakil bir eser telif eden Abdullah Cevadî Amulî, hidayeti geniş bir perspektiften ele alır. O, Tâhâ sûresi 50. âyette söz konusu edilen hidayet bağlamında özetle şunları söyler:

Her bir mevcud varlık sahasına çıkmak için O'na muhtaç olduğu gibi, varedildikten sonra hedefine/kemaline ulaştırılmada da O'na muhtaçtır.. Bu âyeti geniş ve etraflı bir manada anlamak gerekir. Çünkü burada söz konusu edilen hidayetin etki alanı yaratılış gibi geniş ve kapsamlıdır.. Hidayetin alanı bütün imkanlar dünyasıdır.[167]

Tâhâ sûresinin ilgili âyetinde geçen hidayet kelimesinin anlam çerçevesinin daha net anlaşılabilmesi için öncesini hatırlatmamız gerekmektedir. Bilindiği üzere, Musa (as), Firavun'u doğru yola davet etmek üzere ona vardığında, o, Hz. Musa'nın geçmişine şöyle bir göndermede bulunmuştu: '*Fe-men rabbuküma ya Musa?/Sizin rabbiniz da kimmiş ey Musa*'[168] O, bununla özellikle Musa (as)'ın -başka bir âyette vurgulanmış olduğu üzere- şu hususu hatırlamasını istiyordu: *"Firavun şöyle dedi: Seni, biz, (yeni doğmuş) bir çocuk iken, içimizde büyütüp yetiştirmedik mi*

F. Razî de, bu tabiri kullanmamış olsa da, ilgili âyetlerdeki hidayeti bu anlamda yorumlar. Bkz., Razî, Fahruddin, *Mefatihu'l-Ğayb,* Daru'l-Fikr, Beyrut 1994, XVI, 140.

164 Bkz., Fussilet, 41/17; Beled, 90/10.

165 Bkz., Tâhâ, 20/50; Şuara, 26/78; A'la, 87/3.

166 Bu konuyla ilgili bilgi için bkz., İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam,* (haz. Sabri Hizmetli), Umran yay., Ankara 1981, s.270-271.

167 Amulî, Abdullah C., *Kur'ân'da Hidayet,* (çev. Said Okumuş), İnsan yay., İstanbul ts., s.20-25.

168 Tâhâ, 20/49.

(terbiye etmedik mi?), sen ömrünün birçok yılını bizim aramızda geçirmedin mi?.."[169] Bundan da anlaşılıyor ki, Firavun, 'Rabbiniz kim?' ifadesini taaacüb manasına, yani 'seni büyütüp bu hale getiren ben değil miyim!', 'Senin Rabbin benim ama sen başka bir rabbinin olduğunu söylüyorsun!' gibi bir anlamda kullanmıştır.[170] İşte Firavun'un bu haddi aşkın çıkışına Hz. Musa anında böyle bir cevap vermişti. Bu ifadesiyle Musa peygamber, gerçek rububiyetin Allah'ın rubûbiyetinden (Rablığından) ibaret olduğunu bildirerek 'hayır, gerçek şu ki, seni, beni ve de her bir şeyi yaratıp sonra da onları, -kendileri için takdir edilmiş kemale/hedefe- sevkeden ancak Rabbimiz olan Allah'tır' demişti. Yine Fahruddin Razî'nin dikkat çektiği gibi[171] yaratmadan sonra gelen hidayetin bu anlamını Hz. İbrahim'in cevabında da görmekteyiz. İbrahim (as), -putlara aşkın nitelikler atfedip onlardan yardım bekleyen - kavmine karşı şöyle demişti: *"(Sizin rab olarak bildiğiniz/gördüğünüz) o putlar benim düşmanımdır; (benim Rabbim), âlemlerin rabbidir ancak. O ki, beni yaratan ve hidayet edendir.."*[172]

Eşyanın -kendisi için takdir edilmiş- hedef/kemal noktaya ulaşabilmesi ancak Allah'ın tekvinî hidayetiyle (tevfikiyle) mümkün olabileceğine işaret eden diğer bir âyet ise şöyledir: *"Yüce Rabbinin namını/ismini tesbih et (her bir eksik ve yanlış mülahazadan uzak tut). O ki, (her bir şeyi) yaratıp düzene koyandır; (yarattığına hedef) takdir edip hidayet edendir"*[173]

Çağdaş müfessirlerimizden Hamdi Yazır, ilgili âyette söz konusu edilen hidayet kelimesininin muhtevasını bu çerçevede bir değerlendirmeye tabi tutarak şöyle der:

Hidayet etti (hedâ)' lafzı şunu da gösterir ki, birer mümkin varlık olmaları cihetiyle her şey, -var olma veya olmama hususunda her özelliğe elverişli olmakla beraber Yaratıcı'nın takdir etmesi ve bir özellik vermesiyle var olma noktasında- hususi bir kuvveti kabule müsait kılınmıştır. Ve her

---

169 Şuara, 26/18.
170 Bkz., Razî, *age.,* XI, 65.
171 Bkz., Razî, *age.,* XVI, 139.
172 Şuara, 26/77-78.
173 A'la, 87/1-3.

kuvvet ancak ilgili belli fiillere elverişli olmuştur. Tabiatta, ritim ve hareketsizlik kanunu diye ifade olunan mümkin olma tabiatına nazaran, her bir cismin, sonlu ve sınırlı hareketler içinde varlıklarının bitip tabiatlarının sona erdiğini görürüz ki, bu, Yaratıcı'nın o tabiata tahsis ettiği muayyen (sınırı belirli) bir kader ve hususi bir istidattır. Ve her birinin, kendileriyle alakalı hususi hedeflerine -belli bir fiile kaynak olan hususi kuvvetlerin belli cüz, uzuv ve cisimlerde yaratılmasıyla görülecek maslahatın tamamlanması için- yöneltilmesi de bu takdir dairesinde hususi bir hidayettir.[174]

Bu ve benzer içerikli âyetlerde her şeyin mükemmel ve kendine has bir özellikle yaratılmasından sonra, fail-i mutlak Allah tarafından en kısa ve elverişli bir yolla kendileri için takdir edilmiş hedefe/kemale vardırılmalarına dikkat çekilmektedir. Bu cümleden olmak üzere:

i. Tohum ve köklerin, girift ve dolambaçlı yollar içinde her birinin kendi orijiniyle ortaya çıkması,

ii. Ağaçlara kökler vasıtasıyla giren karışık çeşitli maddelerin, yaprak, çiçek ve meyvelere göre ayrılıp her birinin gidip kendine mahsus yeri alması,

iii. Ve de her bir canlı beden hücrelerine dağılan gıda ve ilaç gibi maddelerin yerli yerince ve mükemmel bir tarzda varıp görev mahallerine ulaşmaları, ancak, her şeyi her an en ince teferruatıyla bilmekte olan bir Alîm-i Mutlak'ın ilmiyle ve de her şeyi yerine getirmeye muktedir bir Kadîr-i Mutlak'ın doğrudan tasarrufuyla izah edilebilir.

Bu başlık altında burada gündeme getirmek istediğimiz başka bir nokta da şudur. Yaşadığımız âlemde, aynı malzemeyle, yani, aynı yapıtaşlarıyla (aynı elementlerle) milyonlarca türde birbirinden farklı eserler meydana gelmektedir. Konunun bu tarafını oldukça önemseyen fizikçi Paul Davies hayretlerini şu cümlelerle dile getiririr:

Günümüze kadar geliştirilmiş olan, gerek pozitivizm, gerek materyalizm ve gerekse idealizmin temel önermeleri üzerine kurulu hiçbir kozmoloji, evrende mikro âlemden makro âleme kadar gözlemlediğimiz son derece

---

[174] Yazır, *age.,* VIII, 5746-7. Hamdi Yazır'ın tercih edip önemle vurguladığı bu hususu, ondan önce aynı dikkatle Fahreddin Razî ele almıştır. Bkz., Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb,* XVI, 140.

karmaşık ve o derece mükemmel nizamı açıklayabilecek temel kavramlara sahip değillerdir. Az sayıda elementer parçacık ve temel fizik kuvvetten, nasıl oluyor da dünyadaki bu harikulade zengin fiziksel, kimyasal, biyolojik ve psikolojik etkileşimler ortaya çıkabiliyor? Bunun arkasındaki kozmik plan nedir? Bu sorular temel fizik ve kozmoloji alanında çalışan bilim adamlarını meşgul eden sorulardır…[175]

Esasında Kur'ân, insanı hayrette bırakan bu soruların cevabını asırlar öncesinden cevaplandırmış bulunmaktadır. Şimdi bu açıdan Ra'd sûresinin şu âyetine yeniden kulak verelim: *"Allah odur ki gökleri, görebileceğiniz bir direk olmadan yükseltti, sonra arş üzerine istiva etti (onları hakimiyeti altına aldı ve onlar üzerinde hükmünü yürütmeye başladı.) Ve (O), güneşi ve ayı emrinize verdi. Hepsi belli bir süreye kadar akıp gitmektedir. (İşte) O, Rabbinizle karşılaşacağınıza yakînen inanabilmeniz için, (böyle her bir) işi idare ediyor, âyetlerini ayrıntılı olarak açıyor (yufassilu'l-âyât))."*[176]

Bu âyette varlığın yaratılışı ve idaresi söz konusu edildiğine göre, bu pasajın sonundaki âyât ifadesinin kevnî âyetler anlamında kullanıldığını düşünmek durumundayız. Yine gayet açıktır ki, yüce Allah, yeniden dirilişin imkanını kabule zihinleri hazırlamak için bu âlemde gerçekleştirdiği kevnî âyetlerini delil olarak önümüze koyuyor. Nitekim H. Yazır tefsirinde '*yufassilu'l-âyât*' cümlesinden hareketle şu açıklamayı yapar: O (c.c.), sonsuz kudretine ve yüce hikmetine şahitlik eden delilleri, alametleri, işaretleri, ilk yaratılıştaki gibi, icmalde ve tek bir tabiatta (tek düze oluşlar halinde/elementer parçacıklar halinde bırakmıyor, onları, -elif-lam-ra gibi tek tek harflerden manalı kelimeler, onlardan da hikmetli cümleler, ibretli âyetler ve muhkem kitaplar meydana getirdiği gibi- tedricen ve muntazaman çeşitli birleşik ve değişik şekiller içinde ayrıntılı olarak açıyor, nev'ilendiriyor, çoğaltıyor.[177]

Sonuç olarak, son derece san'atlı ve hassas ölçülerle ayarlı (mükemmel) olan sonuçların meydana gelişi sebeplerin fizikî özellikleriyle izah

---

175 Kocabaş, Şakir, *İslâm'da Bilginin Temelleri,* İz yay., İstanbul 1997., s. 32. (Davies, Paul, *The Mind of God,* Touchstone Books, New York, 1992'den naklen)
176 Ra'd, 13/2.
177 Yazır, *age.,* IV, 2951.

edilemez. Çünkü sebeplerde sonuçları planlayacak ne bir ilim, programlanan hususun gereğinin yerine getilerebilmesine karar verecek ne bir irade ve ne de bunları yürürlüğe koyacak bir güç/kudret vardır. Sebepler bu özelliklerden tümüyle yoksundurlar. Öyleyse, kendileri birer yaratık olan sebepler, varoluş olgusunda bir yaratıcı değil, sadece ve sadece birer aracı/vasıta durumundadırlar. Onların düzenlenişi ve sebeplerine bağlı olarak yeni bir varlığın ortaya çıkışı doğrudan Allah'ın eseridir.

2. Sebeplerden Birinin Yokluğunda Sonucun Oluşmaması Neyin Delilidir?

Sonuçları doğrudan maddî sebepler içinde arayanlar, iddialarını savunabilmek için, 'sebeplerden biri olmadığı zaman sonuç (eser) meydana gelmemektedir, bu da, o sebebin sonucun oluşmasında etken bir unsur olduğunun delili olmaz mı?' derler.

Bu sorunun cevabına geçmeden önce, materyalistlerin yatay bir ilişkiye dayalı 'tümevarım' prensibinin yanlışlığını dile getirmek için Yamina Bouguenaya'nın vermiş olduğu örneği aktarmak istiyoruz:

Materyalist bilimciler güneş ışığı, su, hava, vs. gibi sebeplerin, besinin oluşumunda etken/müessir faktörler olduğunu söylerler. Bunu 'ispat' etmek için de, bir bitkiye su veya güneş ışığı vermeyerek bitkinin sararıp solduğunu, yani fotosentez yapılmadığını; dolayısıyla besin üretilmediğini gösterirler. 'İşte' derler 'su veya güneş ışığı olmazsa besin üretilmiyor.' Bu 'olmazsa' dan hareketle 'su veya güneş ışığı besin üretir' sonucuna ulaşırlar. Böylece tezlerini ispat etmiş olduklarını zannederler. Dikkat edilirse, 'bu yaklaşım bir yanlışlamadır, bu bir ispat değildir.' Onların yaklaşımlarındaki yanlışlığı bir misal yardımıyla resmedebiliriz: Bir televizyonun cihazının düğmesine/kumandasına basıldığında ekranda bir görüntü belirir. Ne zaman düğmeye bassak, karşımıza görüntü çıkar. Düğmeye/kumandaya basılmadığında ise, ekranda hiçbir görüntü belirmez. İşte materyalist bilimcilerin olumsuz yaklaşım mantığına göre, ekrandaki görüntüyü 'düğme/kumanda' yapar. Bunun ispatı ise, düğmeye basılmadığında ekranda görüntü çıkmamasıdır. Düşünmezler ki, yayın dışarıdan

yapılmaktadır, görüntüyü neşreden düğme/kumanda değildir. Düğme yalnızca televizyon cihazındaki düzenin bir parçasıdır. Televizyonu yapan, ekranda görüntünün belirmesi/alınması için düğmeyi kasdî olarak oraya yerleştirmiştir. Şimdi birisi bize, görüntüyü 'düğme'nin sağladığını kabul etmiyorsan, düğmeye basmadan görüntüyü çıkart da görelim derse, bu ne kadar mantıklı olur? Televizyonun düğmeye basılmadan çalışmaması, görüntünün düğme tarafından oluşturulduğu anlamına mı gelir? Elbetteki hayır. İşte iddialarını savunabilmek için tümevarım ilkesine sığınanların durumu bundan farklı değildir.[178]

Bu örnekten de anlaşılacağı üzere, bizim belli bir sonuca ulaşmak için hazırladığımız her bir sebep, ilahî inayetin celbinin (alınmasının) birer şartı (*'şart-ı adî'*si) hükmündedir. İstenilen şartların yerine getirilmesinden sonrası, yani, beklediğimiz oluşum, dönüşüm ve değişimlerin varlık sahasına çıkması ise O'nun inayetiyle (ilgi ve tasarrufuyla) gerçekleşmektedir.

Sebeplerden birisinin yokluğuyla sonucun meydana gelmemesi, 'sebebin sonucu yaptığı' iddiasını 'doğrulayıcı' bir argüman olarak ileri sürülemez.[179] Bir sonucun, sebebi/sebepleri olmadan varolmaması, yüce Yaratıcı'nın yaratma biçimiyle/adetiyle ilgili bir husus olup bu sadece, belli bir sonucun belli bir sebep ile beraber yapılmakta olduğunun delilidir. Başka bir ifadeyle bu, sebep-sonuç ilişkisinin bir düzen içerisinde kurulmuş olmasının ispatıdır, yani, sonucun var edilmesi için şart olarak koşulan vesilelerin hazır olmaması (yerine getirilmemiş olması) sebebiyle, sonucun/eserin yaratılmadığının ispatıdır.

Özetle ifade edecek olursak, Allah, sonuçları, sebeplerine/şartlarına bağlı bir düzen içerisinde varlık sahasına çıkarmayı dilemiştir. Sebep-sonuç çizgisinde düzenli bir süreklilikle sürdürülen bu nizam, O'nun 'adet-i sübhaniye'sidir. O, bu âdetini değiştirmediği için de bu düzen (sebep-sonuç birlikteliği) devam etmektedir.

---

178 Bouguenaya, age., s. 171. Tabiatıyla, aktarmış olduğumuz bu örneğin anlatmağa çalıştığımız hususla birebir örtüşmesi mümkün değildir. Biz böyle bir örneği burada sadece akla ufuk açması amacıyla vermiş bulunmaktayız.

179 Yani pozitivistlerin iddialarının bilimselliği, 'doğrulanabilir' bir mantıksal forma sahip olmalarından değil, sadece 'yanlışlanabilir' bir mantıksal kurguya sahip olmalarına bağlıdır.

C. SEBEP - SONUÇ İLİŞKİSİYLE MEYDANA GELEN OLAYLARIN ÖRNEKLERLE İNCELENMESİ

1. Kozmik Alan Bağlamında

Buraya kadar sebepler ve sonuçlar arasında rasyonel bir gerektirirliğin olmadığı; mantıken ispat edilebilecek zorunlu bir bağın bulunmadığı üzerinde durduk. Şöyle ki bizim gördüğümüz sadece, sonucun hep sebepten sonra geldiğidir, yoksa, sonucun sebep tarafından yapıldığı değil. Sonuçların sebepler tarafından yapıldığı şeklindeki bir çıkarım, yalnızca tecrübelerimizin zihinlerimizde oluşturduğu bir düşünceden ibarettir.

Sebep ve sonuçları arasında var olduğu iddia edilen bağın mantıkî çıkarımlara dayalı sezgisel bir bağ olmadığını söyleyen David Hume, bu noktada aksini savunanlardan şunu ister:

Bu çıkarımın bir akıl yürütme zinciri ile yapıldığında ısrar edenlerden, -tecrübelerinin kendilerinde oluşturduğu fikrin dışında- nasıl bir akıl yürüttüklerini göstermelerini rica edeceğim.. Eğer bu gerçekten mantıkî bir argüman tarafından çıkarılıyorsa, aklın böyle bir çıkarım yapmasına olanak tanıyan bir aracıya ihtiyaç vardır. İtiraf etmeliyim ki, bu aracın ne olduğu, kavrama yeteneğimi aşıyor ve bunu ortaya koymak, onun gerçekten var olduğunu ve somut olgulara ilişkin çıkardığımız tüm sonuçların kaynağı olduğunu ileri sürenler üzerinde bir sorumluluktur.[180]

Bu noktadan hareketle, biz ancak 'yağmur bulut ile/beraber geliyor' diyebiliriz. yoksa, 'yağmur bizzat bulut tarafından yapılıyor' diyemeyiz. Yağmuru bize bir nimet ve rahmet yapan bulut olamaz, çünkü onun bunu planlayabileceği ne bir bilgisi ne de bize acıyıp merhamet edeceği bir şefkat duygusu vardır. Şu halde bulutu vesile bir sebep olarak kullanıp ondan doğrudan yağmuru çıkarıp/yaratıp bize gönderen, bulutun dışında, aşkın özelliklere/mutlak niteliklere sahip birisi olmalıdır. Nitekim Kur'ân, bir âyetinde buluttan yağmur oluşturan Fail'in doğrudan Allah olduğunu bildirir:

---

180 Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma,* s. 38.

"Görmedin mi? Allah bulut (u) sevkediyor, sonra onu birleştiriyor, sonra onu üst üste yığıyor. (İşte görüyorsun ki,) bunlar içinden yağmur çıkıyor.."[181]

Kur'ân, bize Allah'ın, sebeplerle sonuçları bir düzen içerisinde birbirine bağlayarak âdetini icra ettiği dersini vermektedir. Vahyin uslubuna dikkat edilirse, kozmolojik bütün oluşum ve dönüşümlerin arkasındaki gerçek müessirin Allah olduğu görülecektir:

"Gökten su indirip yeryüzünde her güzel/hoş çiftten bitirmişizdir. İşte bu (nların hepsi) Allah'ın yaratışıdır. O'ndan başkasının ne yarattığını bana gösterin! Hayır, gösteremezler, (gerçek şu ki inkarcı) zalimler besbelli bir dalâlet içindedirler."[182]

"Allah gökleri ve yeri yaratan, su indirip onun ile rızık (olarak) meyveler çıkarandır."[183]

Bu son âyet, bize, -su-bitki örneğinde görüldüğü gibi- bitkiye hayat verenin su olmadığını, ancak mutlak bir Yaratıcı'nın bitkiye su ile hayat verdiğini/yarattığını anlatmaktadır. Kur'ân, materyalist kainat anlayışına karşı 'tevhid' gerçeğini sunarken hali hazırdaki gözlemlenen evrenin yaratıcısının kim olduğunu nazara verir. Söz gelimi, su bitkiyi tanır mı? Bitkiyle ortaya çıkan faydaları önceden düşünüp ona göre önlem alabilir mi? Kendisinden faydalanacaklara acıyıp hazırlık yapabilir mi? Gerçek şu ki, ne su ne de güneş, bitkiye hayat vermeyi zorunlu kılacak hiçbir özelliğe sahip değildir. İşte Kur'ân bu noktada yönelttiği sorularla insanın duygularına ve aklına teklifte bulunur.[184] Mesela Vakıa sûresinde şöyle buyurulur: *"Şimdi söyleyin bakalım, o ektiğinizi siz mi yoksa Biz mi bitiriyoruz/filizlendiriyoruz?"*[185] Kur'ân burada açıkça insanların varoluştaki rollerinin sadece ve sadece sebeplere teşebbüsten ibaret olduğunu, bundan ötesinin bütünüyle yüce Yaratıcı'ya ait olduğunu öğretmiş olmaktadır. Bu çerçevede Kur'ân, Allah'ın bir isminin de 'tohumları ve çekirdekleri açan'

---

[181] Nur, 24/43.

[182] Lukman, 31/10-11.

[183] İbrahim, 14/32.

[184] Mesela bkz., Nur, 24/41-44; Nuh, 71/15; Rum, 30/50; Ankebut, 29/20; En'am, 6/46; Hacc, 22/18.

[185] Vâkıa, 56/62-63.

anlamında *'Faliku'l-habbi ve'n-nevâ'*[186] olduğunu bildirerek yaratılmış bir tohumun yine bizzat O'nun tarafından kemaline/hedefine sevkedildiğine dikkat çeker.

Özenle ifadeye çalıştığımız bu konuda, yanlış anlamalara meydan vermemek için, tekrar şu hususun altını çizme gereği duyuyoruz: Biz izahına çalıştığımız bu türden bir yaklaşımla, sebeplerin önemini ve bizim açımızdan bağlayıcılığını inkar etme gibi bir gafletin içine düşüyor, değiliz. Üzerine dikkatleri çekmek istediğimiz nokta şudur: Her bir sebebin kendisine has özellikleri vardır, ancak, bu fiziksel özelliklerin kendi başlarına sonucu vücuda getirebilecek bir donanımı (icad kabiliyeti) yoktur. Aksini iddia edip 'vardır' diyenler, farkında olmadan onların şuur, mantık, irade ve hikmet vs. sahibi birer varlık olduğunu ilan etmiş olacaklardır ki, bunun da akl-ı selimle uzlaştırılabilecek bir yanının olduğunu hiç kimse kabul edemez. A. Cressy Morrison'un ifadesiyle 'şu gördüğümüz şekliyle maddenin kendisine ait bir gaye ve hedefinin bulunduğunu söyleyebilmemiz mümkün değildir.'[187]

Eşyada/sebeplerde görülen anlamlı fiiller, bir diğer ifadeyle, hedef ve maksadı gerçekleştirmeye yönelik düzenli, hikmetli fiiller, maddenin kendisinden kaynaklanmış olamaz. Peki, bu durumda, eşyada görmüş olduğumuz nizam ve hikmeti nasıl izah edeceğiz? Bu noktada Kur'ân'ın beyanlarına sadık kalmaya gayret gösteren İslâm alimleri, bunu doğrudan Allah'a bağlamışlardır; sebep ve sonuçlarıyla beraber eşyanın/mevcutların, sonsuz ilim, irade ve kudret gibi ilahî isimlerin üzerinde şu veya bu şekilde etkisini gösterdiği birer vesile sebepten ibaret olduğunu belirtmişlerdir. [188]

Gözümüzün zahirde bize gösterdiği yakınlıkların tam tersine, sebeple sonuç arasında sonsuz uzaklıklar söz konusudur. Sözgelimi uzaktan baktığımızda yeryüzü ile gökyüzü ufukta birleşiyor gibi gözükür. Fakat daha yakına vardığımızda onlar arasında büyük bir mesafe olduğunu anlarız. Aynı şekilde, sebeplerin hakikatına uzaktan baktığımızda, yani sebeplere ve onların sonuçlarına (eserlere) sorgulamaksızın baktığımızda, sebepler

---

[186] En'am, 6/95.
[187] A. C. Morrison, *İnsan Kainat ve Ötesi,* s. 84.
[188] Bkz., Gazalî, *el-İktisad fi'l-İ'tikad*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, s. 57-58.

sonuçlarla bitişik gibi gözükürler. Ancak Kur'ân'ın bizden istediği kasdî bir niyet ve nazarla baktığımızda, yani durumu sorgulayıp olumlu sorular sorarak üzerinde tefekkür ettiğimizde, gerçeğe yaklaşma imkanı buluruz. O zaman görürüz ki sebepler sonuçları yaratmaktan uzaktırlar. Sonuçları -sebeplerle birlikte geliyor oldukları halde- garanti eden, yakın eden sebeplerin kendisi olamaz. Olamaz, çünkü sebepler mevcut halleriyle sonuçları yapmaktan sonsuz uzaktadırlar. Gerçekten sonuçlar o kadar san'atlı ve de o kadar anlamlı maksatlar yüklüdür ki, basit ve âciz sebeplerin tümü toplansalar, en küçük bir sonucu/eseri bile var etmeye güç yetiremezler. Nitekim bu gerçeğe bir âyette dikkat çekilir:

"Ey insanlar (size) bir misal verildi; şimdi onu dinleyin: Sizin Allah'ın dışında çağırdığınız (sebeplerin) -hepsi bir araya gelseler- bir sineği bile yaratamazlar…"[189]

Şu âyet-i kerimeler de, zahirde sonuçların illetleri gözüken sebeplerin bizzat Allah tarafından istihdam edildiğini bize anlatır:

"Allah'tır, gökleri ve yeri yaratan sonra da gökten suyu indiren; onunla size türlü meyveler çıkaran. (Allah'tır) izni ile denizde yürüyüp gitmeleri için gemileri emrinize amade kılan ve (de yararınız için) nehirleri size musahhar eden. (Allah'tır) mutad seyirlerini yapan güneş ile ay'ı size amade kılan ve gece ile gündüzü istifadenize sunan. Ve (yine Allah'tır) kendisinden istediğiniz her şeyi size veren. (Öyle ki,) Allah'ın vermiş olduğu nimetleri birer birer saymaya kalksanız onları sayamazsınız. (Bu nimetleri görmezden gelen) insan, (hakikaten) zalûm ve kefûrdur (katmerli zalim ve nankördür)."[190]

Bu ve benzeri âyetlerin vermiş olduğu tevhid derslerinden hareketle şunu diyebiliriz: Sebep ve sonuçlar arasında kapanması mümkün olmayan mesafeler vardır; bu itibarla, her defasında, her yerde her şeyin kendisine muhtaç olduğu Bir'isi tamamlar işimizi. Biz, sonuca giden yolun, sebeplerin ardı sıra yürünmekte olduğunu bilerek, halen, lisanen veya fiilen sadece isteriz. Böylece, uzaklıklar yakınlıklara dönüşür, her şey yanımızda hazır hale gelir. Nitekim aşağıdaki âyetler bu gerçeğe doğrudan dikkat çeker:

---

189 Hacc, 22/73.
190 İbrahim, 14/32-34.

"(Sizin bilmediğiniz daha) nice canlılar vardır ki, rızıklarını kendileri elde edemezler. Sizin de onların da rızıklarını Allah verir."[191]

"İnsan yediğine (onun nasıl meydana geldiğine) bir baksa ya! Size ve hayvanlarınıza bir meta/yarar olsun diye, bolca yağmurlar yağdırıp toprağı göz göz yaran, sonra da oradan taneleri, üzüm bağlarını, sebzeleri, zeytin ve hurma ağaçlarını, iri ve sık ağaçlı bahçeleri, meyveleri ve çayırları Biz bitirdik."[192]

Görüldüğü gibi bu âyetler, kudret mûcizelerini hikmetli bir tertip içinde zikrederek, sebepleri sonuçlara dikey bir şekilde bağlamaktadır. Özellikle ikinci pasajın sonundaki "meta'an lekum ve li en'amikum/size ve hayvanlarınıza bir yarar olmak üzere" cümlesi, bir gaye gösterir. Bu gaye, birbirini takip eden sebep ve sonuçlar içinde o gayeyi gören ve takip eden gizli bir Mutasarrıf'ın bulunduğunu gösterir. Kur'ân, bu âyetleriyle tüm sebepleri, yaratma/icad özelliğinden azleder.

Kelâm alimleri, Kur'ân'ın, zihinlere yerleştirmek istediği 'tevhid' hakikatını izah ederlerken konunun bu yönünü '*tevhid-i rubûbiyet*' olarak ele almışlardır. *Tevhid-i hâlikiyyet* olarak da ifade edilen bu fiilde tevhidin anlamı, yaratmanın sadece Allah'a ait olduğunu kabul ederek O'nun dışındakilerin vesile/adi birer sebep olduklarına inanmaktır. Buna göre O (c.c.) âlemi tek başına idare eder. O'ndan başka yaratan, yaşatan ve rızık veren yoktur. O, âlemde dilediğini yapandır. O'nun izni ve tasarrufu olmadan hiçbir şey yokluktan varlığa çıkamaz ve O'nun olağanüstü bir icraatı dilemesiyle de zahirî sebep ve vasıtaların hiçbir rolü kalmaz.[193]

Netice olarak diyebiliriz ki kainattaki ince ve hassas varoluşlar, sanki boş bir kağıda, görünmez bir kalemin ucunun dokunulmasıyla yazılan birer yazı gibidir. Mutlak bir ilim ve kudret var ki yazıyor, yaratıyor, hareket veriyor. Fakat bu kalemin sahibi (Yaratıcısı) görülmüyor; O'nunla bizim aramızda sadece, fiilleri/yaratışları, yer alıyor.

---

[191] Ankebut, 29/60.

[192] Abese, 80/24-32.

[193] Bkz., İbn Ebi'l-İzz, Ali b. Ali, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahaviyye,* el-Mektebu'l-İslamî, Beyrut 1988., s. 79; Sabık, Seyyid, *el-Akaidu'l-İslamiyye,* Daru'l-Fikr, Beyrut 1997., s. 59; el- Cisrî, Hüseyn, *Savabu'l-Kelâm fi Akâidi'l-İslâm/İslâm İtikadında Sözün Doğrusu*, (çev.: Mustafa Zihnî), Sebat bas., Konya ts., s. 48-49; Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhid,* Nûn yay., İstanbul 1995., s. 58.

Arzetmeyi düşündüğümüz örneklerin anlaşılmasına katkı sağlaması amacıyla buraya kadar bazı açıklamalarda bulunduk. Şimdi düşündüğümüz ilgili örnekleri bir bir sıralamaya çalışacağız.

a. Mikro Âlemde

Düşüncelerini gaybî bir Yaratıcı'nın varlığı ve tasarrufu ihtimaline kapatmak suretiyle olaya tek bir açıdan bakmaya çalışan maddeci anlayış, 'yapanı' hep 'yapılmış'lar içinde aramaya çalışır. Materyalist bir bilim adamı varlığı gözlemler, olup bitenlere bakar ve sonra bir ön kabulle 'bu gördüğümden başka yoktur' diye önceden karar alıp yorumlamaya başlar. O gözlemledikleri hakkında yalnızca bilgi vermez; sözgelimi bir hücreye bakıp çekirdeğindeki DNA'nın yapımıyla ilgili olarak, 'DNA belli şartlarda kendi kopyasını yapar'[194] şeklinde genel bir 'hüküm' çıkartır ki, bu söz konusu durumla alakalı olarak yapılan bir 'bilgilendirme'den ziyade, şartlanmışlığın doğurduğu subjektif bir yorumdur, peşinen verilmiş bir hükümdür. Ve bu hüküm bir zandan ibarettir.

Tanrı ve dini işin içine karıştırmayalım diyen bu bilim adamları, sonuçları sebeplerin yaptığını hiçbir zaman hiçbir surette ispat edememişlerdir, edemezler de. Kendileri de bunun farkındadırlar. Nitekim bu yüzden onlar -Karl Popper'da görüldüğü gibi- "sebeplerin sonuçları yapmadığı ispat edilemez, veya yapmadığı prensipte ispat edilebilse de, bugüne kadar kimse bunu ispat etmediği için, 'sebebin sonucu yaptığı' tezinin doğruluğu geçici olarak kabul edilir" anlayışını geliştirmişlerdir.[195]

Bouguenaya, olayları bu türden bir mantıkla yorumlayanların yaklaşımlarının negatif bir yaklaşım olduğunu hatırlatarak şöyle der: Önyargılı maddeci anlayış, çıkardığı 'hüküm'lerin doğruluğunu ispat edemediği halde 'yanlışlığının ispat edilemezliği' sonucuna nasıl varıyor? Olumsuz yaklaşım ile. DNA olmazsa kopyalama işlemi olmuyor. Veya pratikte daha çok rastlanan bir örnek verecek olursak, su *verilmezse* bitki büyümüyor;

---

194 Mesela bkz., Hoagland, Mahlon B., *Hayatın Kökleri,* (çev.: Şen Güven), Tübitak yay., Ankara 2000, s. 7; Carl Sagan, *Kozmos,* (çev. : Reşit Aşçıoğlu), Altın Kitaplar yay., İstanbul 1982, s.53.

195 Bkz., Ströker, Elisabeth, *Bilim Kuramına Giriş,* (çev.: Doğan Özlem), Ara yay., İzmir 1989, s.126; Bouguenaya, age., s. 28.

dolayısıyla 'su bitkiyi büyütüyor' sonucuna ulaşıyor. Bu düşünme tarzına da 'bilimsel' adını veriyor. O laboratuarda bir bitkiye su vermiyor, diğerine su veriyor; su verilmeyen bitki büyümüyor, sonunda bundan hareketle, 'işte görüldüğü gibi su bitkiyi büyütüyor' şeklinde zannî bir kanaate sarılıyor ve buna 'knowladge/marifet' adını veriyor. Çünkü ona göre bunun yanlışlığı laboratuarda ispatlanamamıştır..[196]

Acaba sebeplerden biri olmadığı zaman sonucun oluşmaması, o sebebin sonucu yaptığı anlamına mı gelir? Olaya pozitif sorular sorarak yaklaştığımızda bunun hiçbir surette delil olmadığı görülecektir.[197] Bu ancak, belli bir sonucun belli bir sebep *ile beraber* yaratıldığının delilidir. Bir diğer ifadeyle bu, sebep-sonuç ilişkisinin bir düzen içerisinde kurulmuş olmasının ispatıdır; sonucun var edilmesi için şart olarak koşulan sebeplerin yerine getirilmemiş olması sebebiyle sonucun/eserin yaratılmamış olmasının delilidir.

Kısa bir izahtan sonra şimdi konuyu iki somut örnek üzerinde yeniden değerlendirmeye çalışacağız.

a.1. Mitoz (Hücre Çoğalması)

Görünüşte, sebepler olmayınca sonuç elde edilmiyor. Bu ne anlama gelir? Bundan, 'sebep sonucu yapıyor' neticesi çıkar mı? İşte bu sorulara sağlıklı cevap bulabilmek için Bouguenaya, konuyu daha yakından mercek altına alarak bize şu bilgileri verir:

Şimdi bir örnek ile sebepleri ve sonuçları tek tek inceleyelim. Hücre çoğalmasını (mitoz olayını) ele alalım. Bir hücre belli bir büyüklüğe ulaşınca bölünüp iki yavru hücre 'yapıyor' gibi görünüyor. Bu 'bölünme' nasıl oluyor? Materyalist bilimcilere göre, izahı kolay: Hücrede çekirdek var ve çekirdeğin içinde de DNA molekülü var. DNA burkulmuş bir urgan gibidir. İçerisinde çift bazların (T ile A'nın ve C ile G'nin) kombinasyonundan oluşan dört çeşit merdiven basamağı vardır. Bir DNA molekülünde bu merdiven basamaklarından binlercesi bulunabilir. Bu basamaklar çok değişik kombinasyonlarla düzenlenmiştir ki bu her bir kombinasyona 'gen'

---

[196] Bouguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları,* s. 28.

[197] Bu konu için "Sebeplerden Birinin Yokluğunda, Sonucun Oluşmaması Neyin Delilidir?" adlı başlığa bakılabilir.

denilmektedir. Biz, burada materyalist bilim adamlarının her bir maddeye taktıkları değişik isim ve sembolleri anlatıp DNA'nın sihirli bir fabrika gibi çalışan muazzam ve anlaşılmaz bir yapıya sahip olduğu imajını vermeye kalkışmayacağız. DNA'yı anlatan herhangi bir kitaba baktığımızda bu zaten görülür. Genin aslını oluşturan ve A, T, C, G harfleriyle ifade edilen bir maddeden bahsedilir. Zannedilmesin ki, bu harfler bilimin çok gizli sırlarını içeriyor. Hayır. Bunlar sadece basit bir madde olan 'asit'e verilmiş isimlerdir. Şimdi duvarları fosfat ve şekerden oluşan bu DNA'nın, kendisine tamı tamına benzeyen bir kopyasını 'yaptığı' iddia ediliyor. Sonra bu kopya dört ayrı evreden geçerek iki hücre 'oluyor' deniliyor.[198]

Bouguenaya, konuyla alakalı vermiş olduğu kısa bir bilgiden sonra, gerçekten bu bölünmeyi söz konusu maddelerin kendilerinin yapıp yapamayacağını tartışmaya açar: Gerçekten bu bölünmeyi böylece izah edebilir miyiz? Bunun için, yani bir hücrenin bölünerek iki hücre olabilmesi için neler gerekli?

1. İnsan dahil, mitoz adı verilen bu sürece, tüm canlıların ihtiyacının olduğu, hayatın ona bağlı olduğu görülüyor. Dolayısıyla, isteyip yapabilmek için, o hücrenin (veya içindeki DNA'nın), oluşturacak oldukları tüm canlıların ne gibi organlara ihtiyacı bulunduğunu önceden düşünmeleri gerekiyor. Hatta, ilgili varlıkların ihtiyaçlarını karşılamak için onlarda acıma ve merhamet gibi özelliklerinin de bulunması gerekiyor. 2. Bir hücre tek başına değil, çevresiyle birlikte varlık buluyor. Öyleyse, bir DNA'nın mitozu yapabilmek için -hücreyi tüm özellikleriyle bilmenin yanı sıra- çevresinde bulunan diğer mevcutların özelliklerini de tanıması gerekiyor. 3. Yalnız bilmek de yetmiyor. Bunları gerçekleştirebilmesi için gücünün de olması gerekiyor. Halbuki bütün bunları yapıyor gibi gözüken hücrenin kendisi -veya içindeki DNA- ne bir akla, ne bir plana, ne bir görme-işitme gücüne, ne de bir acıma gücüne sahiptir. Ne görebilir, ne düşünebilir, ne de onun bir şey yapacak gücü vardır; birer basit yapı taşı olarak, âciz, zayıf ve şuursuzdurlar. Öyleyse, ne hücre ne DNA ne de evren içindeki başka bir şey mitozu yapabilir. Yalnız mitozu değil, diğer herhangi bir şeyi de yapamaz. Çünkü, herhangi bir şeyin oluşabilmesi için,

[198] Bouguenaya, agc., s. 20.

tüm evrenin şu anda olduğu gibi var olması gerekir. Dolayısıyla bir tek şeyi -ne kadar basit olursa olsun- yapabilmek için tüm evreni yapabilecek özelliklere sahip olmak gerekir. Yani en küçük bir şeyi yapabilmek için bile, sınırsız bir ilim ve kudret sahibi olmak gerekir. Sonsuz özelliklere sahip olmayan, mevcudatın en küçüğünü bile yapamaz.[199]

İşte bunun içindir ki, Kur'ân'da, 'Allah'ın en küçük bir şeyi bile örnek vermekten çekinmediği' ifade edilir: *"Şüphesiz Allah, bir sivrisineği de, (hatta) küçüklükte ondan daha aşağısını da örnek vermekten çekinmez."*[200]

Yapanı daima yapılan içerisinde arama yanılgısından kurtulabilmenin tek yolu vardır ki o da pozitif/olumlu sorular sorarak gerçeği araştırmaktır. Gerekli soruları yöneltmeksizin problemi incelemeye çalışanlar için, mitozu yapan DNA molekülüymüş gibi gözükür. DNA gerçekten mitozu yapabilir mi? Analiz edildiğinde onun, nükleik bir asit, şeker ve fosfattan oluşan bir madde olduğu anlaşılacaktır. İşte bu molekül, olumlu sorularla kritiğe tabi tutulmadığında, -tüm kainattaki mükemmel ve hassas düzenle uyum içerisinde- kendisinden önceki binlerce yıllık bilgiyi kendisinden binlerce yıl sonra gelecek düzene uyum sağlayacak şekilde aktaran ve ona göre hareket eden bir molekül olarak görülür. Şimdi soralım: Bir molekül hangi özellikleriyle bu mükemmel olayı (mitozu) gerçekleştirebilir? Olaya bu şekilde yaklaşmak gerekir. Ancak materyalist bilim adamları böyle pozitif sorularla olayı incelemeye yaklaşmazlar. Bu yüzden de, yaratık cinsinden olmayan, mutlak özelliklere sahip bir ilahı kabul etmemek uğruna, her bir sebebi ilah gibi kabul etmek zorunda kalırlar.

Nitekim hücre içindeki gelişmeleri izah edebilmek için, sebeplere ilah gibi aşkın özellikler vermek zorunda kalan bir biyolog olarak Mahlon b. Hoagland, *Hayatın Kökleri* isimli eserinde şunları söyler:

Atomları bir araya getirip molekül, molekülleri ekleyip zincir, zincirleri düzenleyip strüktür, strüktürleri düzenleyip canlı hücre yapmak, çok büyük bir örgütlenme (organizasyon) işidir. Bu iş, insanların beyinleri, elleri ve bilgisayarlarıyla başarabileceklerinden kat kat daha büyüktür. Ama bu inanılmaz olay, her an dünyanın her yanında yaşanıyor. Kuşkusuz

---

199 Bouguenaya, *age.*, s. 22-23.
200 Bakara, 2/26.

yaşamın temelinde, canlı hücrelerin sürekli olarak yaratmaya, düzeni sağlamaya, örgütlenmeye bir adanması vardır.[201]

Hoagland'da müşahede edildiği gibi, mikroalemde yer tutan parçacıkların durumlarını doğrudan kendileriyle ilişkilendirip 'Yaratıcı güç' ihtimalini hiç mi hiç gündemine almayan biyologların kendilerini mecbur bıraktıkları durumu S. Demirci şöyle değerlendirir:

Yaratıcı'nın varlığını ve tasarrufunu kabul etmeyen bilim adamlarının varmış oldukları bu sonuç, "aklın yaşadığı bir algı yanılmasından çıkmaktadır. Tıpkı su yüzündeki damlalara vuran *ışık ve renkler* için olduğu gibi; tek bir güneşi göremeyen birinin her bir damlacıkta -ışığı, ısısı ve yedi ayrı rengiyle beraber- bir hayli güneşi kabul etmesi gibi. Tek bir ilahı kabul etmeyen bir insan aslında 'küllî özelliklere sahip ilah gerçeğini' reddetmiş olmuyor; bu defa her bir hücreye, her bir DNA'ya, her bir partiküle ilahlık veriyor."[202]

Demirci, sonra yorumlarını bir biyologun açıklamalarıyla şöyle devam ettirir: "İşte bunu anladığı içindir ki, bir çok biyologun bu noktada düştüğü hatayı, biyolog Barry Commoner tekrarlamamıştır. Birçok biyologun aksine o şunu itiraf etmiştir: Ne DNA, ne de diğer hücre terkipleri, kendini kopyalayan birer molekül yahut hücrenin 'usta kimyevi maddesi' değildirler; DNA, kendisini kopyalamaya muktedir değildir." Demirci, aktarmış olduğu bu alıntının sonunda ise sözlerini şöyle bağlar: "Fosfor, şeker ve asit gibi maddelerden müteşekkil DNA için, ustalık, bilgi, kudret, kendini yapma gibi bir kabiliyet söz konusu olamaz. O sadece bir plan; üstünde bilginin, ustalığın, hikmetin, düzenin, kudretin *okunduğu* bir plan, bir eser. Bir başka ifadeyle o, 'yapan' değil, yapılanların nasıl yapılmakta olduğunu *gösteren* bir plandır."[203]

İşte tam bu noktada, Kur'ân'ın şu âyetini -lüzumuna binaen- yeniden hatırlatmak istiyoruz: *"Yüce Rabbinin adını (her bir eksiklikten uzak tutarak) tesbih et. (O ki, her bir şeyi) yaratıp düzene koyan; takdir edip (hedefine/kemaline) hidayet edendir (vardırandır).."*[204]

---

201 Mahlon b. Hoagland *Hayatın Kökleri* s. 9.
202 Demirci, *Bilimin Öteki Yüzü,* s. 99.
203 Aynı yer.
204 A'la, 87/1-3.

Bu âyet son derece veciz bir ifadeyle varoluşun mahiyet ve sırrını anlatmaktadır. Âyet, 'varolan her şeyin gerçek sahibi/maliki ve yetiştireni' anlamını ihtiva eden 'Rab' ismiyle başlıyor. Sonra bu kapsamlı ismin içeriği şöyle sıralanıyor: 1. Her bir şeyi yoktan var eden/yaratan (haleka), 2. Yaratılan her bir şeyi düzene koyan (sevvâ) 3. Sonra var ettiklerini, gelişi güzel değil, belli bir ölçü/miktar ile planlayan (kaddera), 4. Ve de her bir mevcudu -ne maksatla yaratılmışsa- o istikamette hedefine vardıran (hedâ). Bu sıralamalardan şunu anlıyoruz: Gerçek anlamıyla bir şeyin 'rabbi' olabilmek, bu özelliklere sahip/malik olmayı gerektirmektedir.[205]

a.2. Seslerin ve Görüntülerin İletimi

Bir TV. ekranını açtığımızda, sayısız denecek kadar ses, kelime ve görüntüyle karşı karşıya kalırız. Nedir bu olayların izahı? Acaba TV. vb cihazlar, sesleri, kelimeleri ve görüntüleri getirmek için her an uzaklara mı gidiyorlar? Elbetteki hayır; çünkü onlar yanıbaşımızdadır. O zaman bu işi izah için önümüzde görünürde beliren bir şık kalıyor: Onları yüzlerce kilometre uzaklardan birileri getiriyor olmalı. Bu birilerine muvakkaten maddeci bakış açısıyla 'atomlar' diyelim. Yani atomlar yapıyor bu işi; bize kusursuz hizmet ediyorlar, her atom, kendine ulaşan her sesi, her ısıyı, her ışığı ve her görüntüyü birbirine hiç karıştırmadan alıp, bir başkasına devrediyor. Acaba 'evet' bu işleri, sahip oldukları özellikleriyle atomların bizatihi kendileri yapıyor' diyebilir miyiz? 'Felsefî Kavramlar Üzerine' adlı eserinde bu durumun imkanını tartışan Ö. Sevinçgül şunları ifade eder:

Atomların bu işleri kendi başlarına yaptıklarını düşünmek, 'her atomun bütün sesleri/kelimeleri aynı anda dinleyebilecekleri işitme güçlerinin ve bunları aynı anda bir sonraki atoma aktarabilecek beyan/konuşma özelliklerinin ve de mesajların karışmaması için bütün dilleri bilebilecek bir akıllarının olduğunu' kabul etmeyi gerektirir. İş bu kadarıyla da bitmez; bu atomlar sesleri taşırken, görüntüleri ve ışığı da ihmal etmemelidirler. Şimdilik atomları bir kenarda tutalım ve kendimize şu soruyu yöneltelim:

---

205 Fahruddin Razî, -kendinden önce kaleme alınmış birçok tefsiri eksik bularak- bu âyetleri izahına çalıştığımız çerçevede değerlendirmiştir. Onun gibi, ilgili âyetleri, geniş bir perspektiften aynı çizgide ele alan diğer bir kişi de çağdaş müfessirimiz Hamdi Yazır olmuştur. (Bkz., Razî, *Mefatihu'l-Ğayb,* XVI, 140; Yazır, *age.,* VIII, 5745.)

Acaba bu işi birer insan olarak biz yapabilir miyiz? Hayır. Çünkü, biz aynı anda, değil binlerce mesajı, üç kişiyi dinleyip karıştırmadan başkasına aktarmaya bile muktedir değiliz. Oysaki biz, en mükemmel bir canlıyız; akıl, irade vb. özelliklerin sahibi bir varlığız. Burada konuyu getirmek istediğimiz nokta şudur: İnsanlar için bile imkansız olan bu işler, atomlara hangi mantıkla verilebilecektir? Atomlar ki, onların ne ilmi ne de iradesi vardır. Ne sesi ne de görüntüyü bilirler. Ne ısıdan ne de ışıktan haberleri vardır. Kendilerinin atom olduklarını, bile bilmezler. Şu halde selim aklın bu noktada hiç tereddüt etmeden vereceği hüküm bellidir: Atomların bu işte 'görünür sebep' olmaktan başka bir rolleri olamaz, bu işleri atomların kendisi yapıyor olamaz. Öyleyse perde arkasından onları sevkeden, onlara iş gördüren -mutlak nitelik ve aşkın özelliklere sahip- Bir'i olmalıdır.[206]

Atomların, adeta şuurlu bir tarzda ve de maddi tabiatlarını sonsuz derecede aşan bir biçimde görev yapıyor olmaları, onların her şeye güç yetiren sınırsız bir gücün (Kadîr'in) ve herşeyi en ince teferruatıyla/detaylarıyla bilen bir ilim sahibinin (Alîm'in) an be an emir ve iradesi altında hareket ediyor olması gereğini ortaya koyar. Şimdi tam bu noktada Kur'ân'ın şu âyetine kulak verelim:

"Allah'ın, göklerde ve yerde ne varsa, (hepsini) hizmetinize/emrinize verdiğini görmez misiniz?.."[207]

Sonuç olarak, bilimler ilerleyip atomlar ve moleküller arasında karşılıklı etkileşmeler ve bunların birbirleriyle olan münasebetleri anlaşıldıkça, Allah'ın mikro âlemlerdeki akıl almaz baş döndüren icraatları daha da aydınlanmış olacaktır.

b. Normo Âlemde

Çevremizde gözlemlediğimiz bitki ve ağaçların sürekli bir yaratılışa tabi tutulduklarını gösteren örnekler üzerinde çalışmamızın genelinde sıklıkla durmuş olmamız cihetiyle, biz bu başlık altında sadece insanın varlık sahasına çıkışını konu edinen âyetleri ele alacağız.

---

206 Sevinçgül, Ömer, *Felsefî Kavramlar Üzerine,* İstanbul 1997, s. 34-35.
207 Lukman, 31/20. Keza bkz., Casiye, 45/13; Secde, 32/5.

İlahî irade ve kudretin, sebep-sonuç birlikteliği içinde normo âlemde hükmünü icra ettiği alanlardan birisi de insanın yaratılış hadisesidir. Zümer sûresinde geçen bir âyette bu durum şöyle ifade olunur:

"...(O Alllah ki,) sizi annelerinizin karnında üç karanlık (bölge veya aşama) içinde, birbirini takip eden bir yaratışla (halken min ba'di halkin) yaratıyor. O, (sizi böyle yaratan), sizin rabbiniz olan Allah'tır, mülk/varlık O'nundur, O'ndan başka bir ilah yoktur. Böyle iken nasıl oluyor da, (bu gerçekten) çevrilebiliyorsunuz."[208]

Bu âyetiyle Kur'ân, gerek katı, gerekse soft determinist düşüncelerin kapısını tümüyle kapatmış olmaktadır. İnsanla alakalı bu gerçek Kur'ân'da birçok âyette dile getirilen bir husustur. Bu bağlamda Muminûn sûresinde ise şöyle denir:

"Gerçek şu ki, Biz insanı, balçığa/toprağa ait bir özden yarattık (min sülaletin min tîn). Sonra onu nutfe (sperm) halinde sağlam bir yere yerleştirdik. Sonra spermi, alaka (yapışkan döllenmiş hücre), peşinden alakayı, mudğa (bir çiğnemlik parça görünümündeki bir varlık) yaptık; onu da kemiklere (iskelete) çevirdik, kemiklere ise et giydirdik. Sonra onu bir başka yaratışla inşa ettik. Yapıp-var edenlerin en güzeli olan Allah ne yücedir."[209]

Şüphesiz ki her şeyde olduğu gibi, insanın yaratılışı da ilgili sebeplerle irtibatlı olarak gerçekleştirilmektedir; çocuk anne karnında Allah tarafından yaratılmaktadır, ama, bu yaratma işi, yumurta, sperma ve anne rahminin bu işe müsait olması gibi vesile sebeplere bağlanmıştır.

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/936), bu ve benzer âyetlerin ifadelerinden hareketle *Kitabu'l-Luma'* isimli eserinin başında şunları ifade eder:

Şimdi, mükemmelliğin en üst sınırında olan insanı ele alalım. Biz biliyoruz ki, bir halden diğer bir hale olan bu geçişi, insanın bizzat kendisi yapıyor değildir. Zira bir insan, gelişmesini bitirip en mükemmel bir

---

[208] Zümer, 39/6. Keza bkz., Hacc, 22/5. Bu çerçevede "..O, yaratmada dilediği artırmayı yapar/ Yezîdu fi'l-halk mâ yeşâ." (Fatır, 35/1) âyetini de hatırlatabiliriz.

[209] Mu'minûn, 23/12-14. Aynı paraleldeki bir başka âyet için bkz., Hacc, 22/5. İnsanın süzme çamurdan, yani balçığın özünden yaratıldığını bildiren âyetler, insan bedeninin toprakta yetişen maddelerden ya da, toprağın bileşiminde bulunan çeşitli organik veya inorganik terkiplerden oluştuğuna işaret etmektedir.

hale geldiğinde bile ne bir işitme, görme uzvunu ne de başka bir uzvunu meydana getirecek bir durumda değildir. Şimdi kemal devresinde bunları yapmaktan âciz olan bir insanın, ilk çocukluk gibi en zayıf ve en âciz bir durumda bu oluşumu kendisinin gerçekleştirdiği nasıl düşünülebilir? Ayrıca, insan önce çocukluk, gençlik, olgunluk nihayet yaşlılık devrelerini geçirmektedir. Biz biliyoruz ki gençlikten, olgunluk ve ihtiyarlığa geçen insanın kendisi değildir. Çünkü insan bu durumdan kurtulmayı istese buna muvaffak olamayacaktır. Bütün bunlar gösteriyor ki insan için bir Nâkıl (halden hale çeviren) ve bir Müdebbir (sebepler perdesi arkasından onu idare eden) birisi vardır ki o da Allah'tır.[210]

Eşa'rî'nin yürütmüş olduğu bu mantık üzerinden Şehristanî de (ö.548/1153), insanın yaratılışında görülen bu oluşumların, kendiliğinden ve determinist bir silsile içinde meydana gelemeyeceğini dile getirir.[211] Esasında Vakıa sûresinin şu âyeti zihinlerde belirebilecek şüpheleri ortadan kaldıracak bir ifadeye sahiptir:

"Söyleyin öyleyse, rahimlere döktüğünüz (o sperma) için ne diyeceksiniz? Onu siz mi, yaratıyorsunuz yoksa Biz miyiz yaratan?"[212]

Şimdi tevhid ilkesinin ışığı altında iki örnek üzerinde daha mütalaalarımızı sunmaya çalışacağız.

b.1. Tarım - Sulama Örneği

İtiraz mahiyetinde şöyle denebilir: Görüyoruz ki, kurak ve sulaması yapılmayan bir topraktan verim alınamamakta veya düşük verim alınmaktadır, ancak uygun bir toprak ve iyi bir sulamayla, iyi verim alınmaktadır, bu da, sebeplerin, sonucun oluşumunda tek ve yeterli illet olduklarını gösterir.

Bu iddiadaki 'belli verimli sonuçlar umumiyetle, hep iyi hazırlanmış belli sebeplerden sonra gelmektedir' önermesi doğrudur, ancak 'iyi bir verim iyi hazırlanmış bir sebep tarafından oluşturulmaktadır' türünden

---

[210] el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Kitabu'l-Luma'*, (nşr.: Richard J. Mc Carthy), Beyrut 1952, s. 6. Keza bkz., Maturidî, *Kitabu't-Tevhîd,* s. 13.

[211] Bkz., eş-Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal,* I, 67; Tercümesi için bkz.: Dinler ve Mezhepler Tarihi, İst. 2006, s. 86.

[212] Vakıa, 56/58-59.

önermeler doğru değildir; tümüyle subjektif olan böyle bir çıkarımın doğruluğunun *a priori* olarak ispat edilebilmesi mümkün değildir.[213]

Neden mümkün değildir? Bunu da yine -diğer örneklerde uyguladığımız gibi- pozitif sorularla sorgulamaya çalışalım. Toprağa düşen tohum şu unsurlarla karşılaşır: Toprak, hava, su ve (güneşten gelen) ısı. Bunların hepsi de olabileceğince cahil, kör, sağır ve âcizdir; ne tohumu tanırlar ne de kendilerini. Tohum için de bu durum aynen söz konusudur. Oysa, tohumdan fışkıran bitki, akıl gözünü kamaştıracak kadar mükemmel bir eserdir. Ve de onda adı geçen dört unsurun da sahip olmadığı, ölçü, şekil, tat, koku ve renk vardır. Üstelik bu bitkinin milyarlarcası aynı anda, birbirine karışmadan, eksiksiz kusursuz meydana gelmektedir. Acaba böyle başbaşa omuz omuza birbirini destekleyen bu akılsız ve şuursuz varlıkların hikmetli ve şefkatli bir şekilde birbirlerinin ihtiyacına cevap vermeleri, yüce Yaratan'ın tasarrufu dışında ne ile izah edilebilir?

Gerçek şu ki, her bir bitki tohumunun, -su, toprak, ısı ve hava vesilesiyle- gerek gelişip büyümesi, gerekse meyve/ürün vermesi bizzat Allah'ın sebep-sonuç çizgisinde devam ettirmekte olduğu düzenli icraatlarıyla (kanunlarıyla) olmaktadır. Başka bir ifadeyle, yerinde bir sulamadan hasıl olacak verimli neticeyi yaratan Allah'tır. O, bize vereceği belli bir neticeyi (verimi), belli bir sebebe (sulamaya) bağlamıştır. Bunun için de biz, O'nun önümüze -birer *şart-ı adi* olarak- koyup istediği vesile sebepleri bilince, devrin şartlarına, ilim ve teknolojisine göre değişik sulama usulleri geliştirir ve onları tatbik ederiz. Tohumu atarken, o tohumdan beklenen neticenin maksimum derecede hasıl olması için, nasıl bir ekme metodu gerekiyorsa, onu arar, bulur ve uygularız. Ancak daha tohumu atarken, 'benim yapabileceklerim sadece benden istenen şartların yerine getirilmesinden ibarettir, bunları büyütürse ancak O büyütür' deriz. Çünkü *'fâliku'l-habbi ve'n-nevâ/tohumları ve çekirdekleri çatlatıp büyüten'*[214] yalnızca O'dur.

---

[213] Söz konusu olayı yakından incelediğimizde, materyalistlerin burada, ispat diye öne sürdükleri her bir kanıtın, daimi izlenimlerin insanda oluşturduğu analitik olmayan, sadece 'yanlışlamaya' dayalı sentetik birer bilgiden ibaret olduğu görülecektir. Yani bu durum asla sonucun niçin öyle olduğunu ispat edici bir delil olma özelliği taşımamaktadır.

[214] En'am, 6/95.

b.2. Yumurta - Canlı Yavru Örneği

Şimdi determinizmin, tevhîd ilkesinin anti-tezi olarak savunduğu zorunlu illiyet anlayışının tutarsızlığını bütün çıplaklığıyla ortaya koyabilecek bir örnek üzerinde duracağız. Civciv gibi bir eserin (sonucun) oluşumunu düşünelim. Burada etken sebep (müessir fail) olarak gözüken iki unsur söz konusudur: Yumurta ve tavuğun vermiş olduğu sıcaklık. Her şeyi maddenin içinde arayan determinist materyalizme göre, civcivin oluşumunu izah etmek için metafizik bir izaha gerek yoktur; her bir sonuç ilgili bulunduğu sebepler içinde aranmalıdır, çünkü 'biz hep böyle görüyoruz.'

Ne var ki 'biz hep böyle görüyoruz'dan hareketle, bu iddianın doğruluğu ispat edilemez.[215] Böyle bir iddianın doğruluğu ancak *a posteriori* olarak ortaya konabilir, yani doğruluğu ancak tecrübeyle sınanabilir. Tecrübelerimiz ise bize olayın niçin öyle olduğu hakkında değil, sadece olayın meydana geliş şekliyle ilgili bir bilgi verir.

Sebeplerin doğurduğu 'sonuç' olarak düşünülen eser (civciv), sebeplerinden tümüyle farklı bir 'şey'dir, dolayısıyla böyle bir sonuç onların içinde aranamaz. Aranamaz, zira karşımızda sonuç olarak duran canlı organizma (civciv) ile yumurta ve ısı gibi sebepler arasında aklen izah edilebilecek herhangi bir bağ mevcut değildir. Doğrusu, "ısı+yumurta=canlı bir organizma" şeklindeki bir denklemde etken sebep olarak gözüken unsurların hiçbirinde sonucu icad edebilecek bir özellik söz konusu değildir; denklemin sol tarafındaki sebeplerin, denklemin sağ tarafında sonuç olark duran neticeyi (civcivi) vücuda getirebilecek ne bir plan ne bir maksat ne de bütün bunları pratiğe dökebilecek bir karar verme özelliği (iradesi) vardır. Görüldüğü gibi, olaya pozitif olarak yaklaşıldığında inkarcıların bütün iddiaları boşlukta kalmaktadır.

---

[215] Diyelim ki, biri, karşımıza bir şey koydu ve bunun yol açacağı etkiyi, geçmiş gözlemlerimize başvurmadan söylememizi istedi. Bu durumda aklımız nasıl işlerdi acaba? Akıl, sonucun ne olabileceğini bulabilir miydi? Cevap: Akıl bir tecrübeye başvurmaksızın en ince düşünce yöntemleri ile dahi sonucun nasıl olacağını bulamayacaktı, çünkü sonuç sebepten farklı bir şeydir, dolayısıyla sebebin içinde bir yerde keşfedilemezdi.

Tavuğun içinde yumurtayı -onun haberi ve dahli olmaksızın- oluşturan O olduğu gibi, yumurtanın beyaz ve sarısından tavuk gibi canlı mükemmel bir sonucu/eseri yaratan da O'dur. Bir diğer ifadeyle, ne tavuk yumurtanın gerçek faili, ne de yumurta tavuğun gerçek sebebidir. Gerek tavuk gerekse yumurta, 'her bir şeyin Yaratıcısı'[216] olan Allah'ın üzerlerinde icraatını gerçekleştirdiği birer vesile/vasıta sebepten ibarettir.

Bugün tavuk olmaksızın, belli bir süre ve belli bir sıcaklık altında tutulan yumurtalardan civcivlerin meydana gelişine de bu açıdan bakılmalıdır. Bu ve benzeri teknik usullerle meydana gelen her bir olay, Allah'ın, sebeplere usulünce müracaat eden insanların gayretlerine müsaade etmesi ve çalışmalarının (fiilî taleplerinin) karşılığını lutfetmesi/yaratması olarak görülmelidir.

c. Makro Âlemde

Kur'ân'a göre, varlığın ayakta kalmasını sağlayan güç, yüce Yaratıcı'nın emrinden başka bir şey değildir. Kur'ân, ilahî âdetin, hükmünü düzenli bir devamlılık içinde makroskobik âlemde de icra ettiğini şu âyetleriyle gayet açık bir şekilde ifade eder:

"(Gerçek şu ki) zeval bulmasın diye semavatı ve arzı tutan Allah'tır (yumsiku). Eğer onlar zevale uğrarsa, O'ndan başka hiçbir kimse onları tutamaz."[217]

"Görmedin mi, Allah arzda olanı ve emriyle (bi emrihi) denizde hareket eden gemileri hizmetinize verdi. Yerin üstüne düşmesin diye semayı O tutuyor. (Sema) ancak O'nun izniyle düşe(bili)r."[218]

"O'nun (varlığının ve tasarrufunun) âyetlerinden birisi de sema ve arzın, emriyle duruyor olmasıdır (yekûmu bi-emrihi)[219]

Dikkat edilirse, âyetlerde arzın ve semanın şahit olduğumuz mevcut nizamının, Allah'ın emriyle durduğu/ayakta kaldığı (yekûmu bi-emrihi) bildirilmektedir. Biz çok iyi biliyoruz ki gerek arzın gerekse herhangi

---

216 Bkz., En'am, 6/102; Ra'd, 13/16; Zümer, 39/62; Ğafir, 40/62.
217 Fatır, 35/41.
218 Hacc, 22/65.
219 Rum, 30/25.

bir semavî cismin -mesela güneşin- varlığının devamı, hareket halinde olmasına bağlıdır. Yani, uzaydaki herhangi bir yıldızın veya gezegenin yoluna devam edebilmesi, hareketine bağlıdır. Şu halde, 'arzın ve semanın Allah'ın emriyle durması', onların Allah'ın emriyle (idare ve tasarrufuyla) işletilmesi, yani hareket ettirilmesi anlamına gelir.

Kısaca, makro âlemi gözlemlediğimizde düzenli bir işleyiş görürüz. Mevcut her bir yıldız ve gezegenin karışıklığa sebebiyet vermeden birbiri ardı sıra ince hesaplara dayalı bir tarzda hareket ettiklerine şahit oluruz. Bu durum ancak, her şeyin Rabbi olan Allah'ın sevkiyle izah edilebilir: *"..Güneş, ay ve yıldızlar O'nun emri altındadır (musahharatun bi emrihi). İyi bilin ki (elâ!): Yaratmak da, emir de O'nundur. Âlemlerin (bütün mevcutların) Rabbi (sahibi ve yetiştiricisi) olan Allah ne yücedir."*[220]

2. İnsanın Fiilleri / Eylemleri Bağlamında

Çalışmamızın esasını 'kozmik alanda illiyet' konusu teşkil etmiş olsa da, biz, insanın da, sonuçların meydana gelmesi noktasında bir sebep olması hasebiyle, burada bu hususa da kısaca değinmeye çalışacağız.

Sebepler arasında en üstünü, en donanımlısı insandır. Çünkü o, akıl, irade ve şuur gibi özelliklere sahiptir. Buna rağmen o da temelde âciz, zayıf ve muhtaç bir varlıktır. Kur'ân'da insanın bu yönüne dikkat çeken bir çok âyet vardır:

"İnsan, zayıf olarak yaratılmış (bir varlık)tır."[221]

"De ki, Allah dilemedikçe, ben kendim için ne bir yarar (sağlamay)a, ne de (kendimden) bir zararı (uzaklaştırmay)a malikim.."[222]

"Ey insanlar! Siz, Allah'a muhtaç olan (varlık)larsınız. Allah ise, Ğanî (hiçbir şeye ihtiyacı olmayan) ve Hamîd'dir (her şeyin kendisine muhtaç olması yönüyle de her bir övgüye yegane layık olandır)"[223]

---

[220] A'raf, 7/54.

[221] Nisa, 4/76. İnsanoğlu temelde zayıf yaratılışlı bir varlıktır; zaman olur en küçük bir virüse yenik düşer. Belli bir sınırdan sonra ne açlığa-susuzluğa ne de sıcağa-soğuğa dayanabilir. Ve yine o belli bir noktadan sonra ne bir acı ne de bir sıkıntıya gelir.

[222] A'raf, 7/188.

[223] Fatır, 35/15.

Kur'ân için bir giriş, adeta bir 'açış konuşması' özelliğinde olan Fatiha sûresinde Allah (c.c.), âlemlere (kainata) olan inayetini Rabbu'l-alemîn ve er-Rahmani'r-Rahîm isimleriyle hatırlattıktan sonra insanların şöyle demesini ister:

"(Biz) ancak Sana kul olur ve yalnız Sen'den yardım isteriz." [224]

Bir önceki âyette bizlere kendisini âlemlerin Rahman ve Rahîm rabbi olarak tanıtan yüce Allah, bu âyette insanların, sadece kendisine kul olmasını ve de muhtaç oldukları yardımı sadece kendisinden istemelerini öğretmektedir. Kanaatimizce burada insanla alakalı iki önemli gerçeğe dikkat çekilmektedir. Birinci olarak, maddî-manevî bir hayır/nimet, görünürde hangi sebeple bize ulaşırsa ulaşsın, temelde hepsi Allah'tan gelmiş olmaktadır; çünkü o nimetleri var eden, Rahman ve Rahîm olan Allah'tan başkası değildir; rızkın varoluşunda insanların rolü, ekme, toplama ve dağıtma gibi, eserlerin (sonuçların) yaratılması için şart koşulan sebeplerin yerine getirilmesi hazırlığından ibarettir. Bu itibarla bütün hamdlerin/teveccühlerin yegane sahibi O'dur. İkinci olarak insan, ihtiyaçları âlemin her tarafına dağılmış; arzuları ebede uzanmış bir varlıktır; arzuları ve ihtiyaçları susmak bilmeyen bir varlıktır. Öyle ki, her istediği bir ihtiyaç halini almakta, birini karşıladığı zaman bir diğeri önüne dikilmektedir. İstekleri, arzuları ve ihtiyaçları sınır tanımayan böyle bir varlığın ihtiyaçlarını ise ancak, her şeye hükmü geçen, her şeye gücü yeten her şeyi bilen, kısaca bütün âlemlerin emri altında olduğu, yani, rabbu'l-âlemîn olan birisi karşılayabilir.

İzahına çalıştığımız hususun daha iyi anlaşılabilmesi için şimdi insanla alakalı iki ayrı fiil/eylem üzerinde duracağız: Kasların hareketi ve insan sesinin oluşumu.

---

[224] Fatiha, 1/5. Bu âyet-i kerimeyi kelamî perspektiften ele alan Abdullatif Harputî (ö.1916) şöyle der: Bu âyette insana iki gerçek öğretilmiş olmaktadır: Âyetin 'ancak sana kulluk ederiz' kısmıyla, insanların kendi iradeleriyle Allah'a yönelmeleri/kul olmaları istenir ki, bununla cebrî düşünceler reddedilir. 'Yalnız senden yardım isteriz' kısmıyla ise onların ibadet ve sair ihitiyaçlarını karşılayabilmek için ilahî inayet ve yardıma muhtaç olduklarına dikkat çekilir ki, bununla da mutezilî yaklaşımlar reddedilir. (Harputî, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akaid-i Ehli'l-İslâm,* (sad.: İbrahim Özdemir - Fikret Karaman), T. D. V., Elazığ Şub. yay., Elazığ 2000, s. 200.)

a. İnsanın Fiilleriyle İlgili İki Örnek

a.1. Kasların Hareketi

İnsan vücudunda görülen hareketlerin kaynağının kasların gücüyle mi yoksa, doğrudan Allah'tan gelen bir etkiyle/kuvvetle mi olduğu meselesi Ehl-i Sünnet ve Mûtezile kelam ekolleri arasında tartışma konusu olmuştur.

İnsanın fiilleriyle alakalı illiyet problemini daha sağlıklı düşünebilmek maksadıyla biz burada basit bir eylem gibi gözüken kolun tek bir hareketinin iç yüzünü incelemeye çalışacağız:

İnsan kolunu her kaldırmak istediğinde o anda merkezden/beyinden bir elektrik sinyali yola çıkar. Bu karmaşık yolculuk sırasında sinyal öncelikle omuriliğe uğrar. Oradan da mesajın iletilmesi gereken organa (kaslara) doğru hızla yol alır. Elektrik akımı kas yüzeyi üzerinden geçer ve kası oluşturan milyonlarca kas lifinin -adeta motorun kontağını çevirir gibi- hareketini başlatır ve uyarıyı alan lifler derhal tepki verir ve kasılırlar. Sonuç olarak kol kası bütün olarak kasılır ve kol dirsekten bükülür. Tüm bu işlemler biz ancak gözümüzü açıp kapayıncaya kadar biter. Bütün bu gelişmeler saniyenin binde biri gibi çok kısa bir zamanda gerçekleşir. Yani kaslardan geçen elektrik akımı saniyenin binde biri kadar bir hızla ilerleyerek kas liflerinin kontağını çevirir. Burada mekanizmaya yerleştirilmiş bilgi alış verişini sağlayan milyonlarca vericinin gördüğü iş de gayet dikkat çekicidir. Biraz daha açarsak, kasların ve eklemlerin içinde vücudun o anki konumuna ait bilgileri veren milyarlarca küçük mikroreseptör (mikro algılayıcı) vardır. Bu algılayıcılardan gelen mesajlar, merkezi sinir sistemine ulaşır ve burada yapılan değerlendirmeye göre kaslara yeni emirler verilir. Hasılı, insanın yapmak istediği hareketin her aşamasında kasların içindeki milyonlarca alıcı her an kasların konumlarını merkeze bildirir. Merkezden/beyinden de kaslara bir sonrasında ne yapmaları gerektiği bildirilir. İnsan baş döndürücü hızda gerçekleşen kimyasal ve fiziksel reaksiyonlardan habersizdir, yalnızca elini kaldırmak ister ve kaldırır.[225]

---

[225] Bkz.,Yahya, *İnsan Mûcizesi*, Vural yay., İstanbul 2001, s. 260-264.

Bu açıklamalardan rahatlıkla şunu anlıyoruz ki, elimizde istemekten ötesi yoktur; istemekten sonrası, bir başkasına, ama mutlak Alîm, mutlak Kadîr ve mutlaka Rahmân ve Rahîm olan Bir'isine kalıyor. Bu çerçevede, Allah'ın varlığını -dolayısıyla O'nun insan üzerindeki tasarrufunu- kabul etmeyen birisi olarak David Hume'un probleme yaklaşımını aktarmak istiyoruz. O harekete sebep olan kuvvetin kaynağı olarak Allah'ı görmez, ancak dikkatleri önemli bir noktaya çeker:

Kolumu hareket ettirme yolundaki istemimle ondan doğan eylem arasında, -sinir ve kaslardaki oluşumlardan biçimlenmiş- uzun bir nedensel aracılar zinciri yer alır; biz sadece oluşumun ilk ve son terimlerini farkedebiliriz, yani istem ile eylemi. Onlar arasında dolaysız (direkt) bir nedensel bağlantı düşünürsek yanılırız.[226]

İstemekle kolun hareketi arasında direkt nedensel bir bağlantının olmadığını savunan Hume bizce son derece haklıdır. Bu konuda 'insanlar, fiillerini kendileri gerçekleştiriyor (meydana getiriyor)' düşüncesinde ısrar edenlerin şu sorulara cevap bulmaları gerekmektedir:

1. Acaba zihnimizden geçirdiğimiz mücerred bir istemenin, kolumuza (kaslarımıza) uyguladığı güç nedir?

2. Soyut bir istemin kaslarımızı harekete geçireceğini mantıken izah edebilecek hangi delile sahibiz? Bir diğer ifadeyle, -tecrübelerimizin dışında- mücerred bir isteğin kolu harekete geçirdiğini ispat edebilecek sağlıklı hangi mantıkî gerekçelere sahibiz?

Bu noktada, isteklerimiz kaslarımızda sinyaller uyarıyor, onlar da kolumuzu hareketlendiriyor' denilebilir. Ancak, bu da aynı soruları yöneltmemizi gerektiren bir yaklaşım tarzı olarak önümüzde durmaya devam edecektir: Bir şeyi sırf içimizden geçirmemizin/istememizin, sinyallerin oluşmasına uyguladığı etki nedir? Görülüyor ki, istemekle, kolumuzun harekete geçmesi arasında rasyonel gerektirirliğin ispatı yapılamamaktadır. Esasında Cüveynî'nin de (ö. 478/1085) dikkat çektiği gibi, insanın yapmış olduğu fiillerinin özünü bilmemesi, yaptıklarının Allah tarafından yaratıldığının

226 Bkz., Russell, *Batı Felsefesi Tarihi,* II, 449.

açık bir delilidir. İnsan işlerinin esrarına (iç yüzüne) vakıf değildir; hangi nitelik ve gerçeklikler üzere meydana geldiğini bilmemektedir.[227]

Zaman olur biz insanlar yürürken zihnimizde bir kısım meselelere çözüm arar, yahut birtakım hayaller kurarız, bedenimizi adeta unuturuz. Yürüyebilmemiz için eklemlerimizde, sinir sistemimizde ve de beynimizde ne gibi faaliyetlerin olması gerektiğini bile düşünmeyiz. Bu da gösteriyor ki vücudumuz, hareketimizi sağlayan gücün/kuvvetin masdarı (kaynağı) değildir; gerek yürüyen ayaklarımız gerekse inip kalkan kollarımız, üzerimizde hükmünü icra eden gaybî bir kuvvetin sadece mahallidir/cetvelidir. İsteklerimize bağlı olarak üzerimizde etkisini gösteren bu kuvvet, tıpkı bir arktan (cedvelden) akan su gibidir. Onda akıp duran bir su görüyoruz, ancak biliyoruz ki bu su o arka ait değildir, bu ark sadece kaynaktan gelen suyun bir mahallidir.

Biz bu konuda Ehl-i Sünnet kelâmcılarının yaklaşımlarını son derece isabetli buluyoruz. Çünkü kuvvetin somut bir varlığı ve bedenimizde sabit bir yeri yoktur. Kuvvet sadece eylem anında varlığından haberdar olduğumuz bir etkidir.[228] Bizce Mûtezile'nin burada çıkmazı kuvvetin ne anlama geldiğini sağlıklı bir biçimde değerlendirememesidir. Bize öyle geliyor ki, Mûtezile kuvveti insanın kol veya ayak kaslarında hazır vaziyette duran sabit bir şey/varlık gibi görmektedir; ihtiyaç duyup istediği anda da onu kullanmaktadır. Ancak, böyle bir düşüncenin gerek yeni fiziğin kuvvetin mahiyetiyle ilgili olarak telaffuz etmiş olduğu açıklamalardan,[229] gerekse selim mantıktan onay alabilmesi mümkün gözükmemektedir. Zira, insanın gerek dış, gerekse iç organlarında yer alan kaslar, kendi zatında hiçbir güç ve kudrete sahip olmayan et yığını birer maddeden ibarettir.

Bu çerçevede gözlemlediğimiz bir hususa dikkat çekmek istiyoruz. Şöyle ki, Allah'ın varlığına ve tasarrufuna inanan insanlar, 'kalbinizin açılıp yumulmasını, akciğerlerinizin ve böbreklerinizin vs. hareketi için muhtaç

[227] Bkz., el-Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn, *el-İrşad,* Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, s. 80. Keza bkz., el-Bakillanî, Kâdî Ebûbekr, *et-Temhîd,* Daru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut ts., s. 44,45; en-Nesefî, Ebu'l-Berakât, *el-Umde fi'l-Akaid,* (thk.: Temel Yeşilyurt), Kubbealtı yay., Malatya 2000, s. 34.

[228] Bu konunun daha iyi anlaşılabilmesi için 'kuvvet nedir' başlığına yeniden bakılabilir.

[229] Bunun için 'kuvvet nedir?' adlı başlığa bakılabilir.

olduğu gücü/kuvveti sürekli olarak sağlayan kimdir?' şeklindeki bir soruya duraksamaksızın 'Allah'tır' diyebilmektedirler. Ancak aynı insanlar 'el ve ayak kaslarınızı hareket ettiren kimdir' tarzında bir soru karşısında, hareketi sağlayan güç konusunda aynı cevabı vermekte tereddüt gösterip doğrudan kendilerini hatırlamaktadırlar. Bizce bu durum, insanların yerleşik alışkanlıkların onlarda oluşturduğu bir şartlanmadan kaynaklanmaktadır. Ne var ki 'kuvvetlerin birliği prensibi' farklı bir anlayışın aklîliğine imkan tanımaz. Bununla şunu kastediyoruz: İnsanın göğüs ve karın boşluğundaki uzuvları doğrudan çalıştıran/hareket ettiren kim ise, dışındaki el ve ayak gibi görünür uzuvlarını da hareket ettiren ondan başkası olamaz. Bu cümleden olmak üzere, 'iç organların hareketi Allah'a, dıştakilerin ki ise insana aittir' denemez. Böyle bir iddianın makul olamayacağı açıktır. En fazlasıyla burada iki ihtimal söz konusudur: 1. Her ikisini de hareket ettiren Allah'tır, 2. Her ikisinin de muharriki insandır. İkinci ihtimalin geçerliliği[230] söz konusu olamayacağına göre ortada tek makul yol olarak birinci ihtimal kalmaktadır.

Son olarak bu bağlamda ayrı bir iddiaya daha yer vermek istiyoruz. İddia şu: İnsanda harekete vesile olan kuvvetin kaynağı onun düzenli almış olduğu gıdalardan başkası değildir. Doğrusu, alınan gıdalarla kuvvet arasında bir ilişkinin bulunduğu inkar edilemeyecek bir gerçektir. Ancak bu ilişkinin direkt ve zorunlu bir ilişki mi, yoksa bir birliktelik (iktiran) ilişkisinden mi ibaret olduğunun çok iyi tartışılması gerekir. Vücuda alınmazdan evvel hiçbir güce/kuvvete sahip olmayan âciz gıdaların mekanizma içinde kuvvetin bizatihi mükevvini olduklarını düşünmek makul bir yaklaşım olmasa gerektir. Zira sebep mevkiinde duran gıdalar maddî, kuvvet ise ondan tümüyle farklı maddî olmayan bir sonuçtur. Ayrıca ilgili sebepte sonucu varedebilecek bir özellik söz konusu değildir. Bu itibarla onların kuvvetin bizzat faili/yapıcısı olarak gösterilmesi makul olamaz. Ne var ki diğer pek çok hususta olduğu gibi bu konuda da yine gözlemlerimizin

[230] Çünkü insanın, iç organlarının çalışma sistemi ve hareketiyle ilgili olarak zihnî ve iradî herhangi bir katkısı olmamaktadır. Yani, insanın bu iç uzuvların çalıştırılması konusunda ne iradesinin ne de bilgisinin bir dahli söz konusudur. Bu da gösteriyor ki insan, iç organlarında görülen hareketlerin faili değildir.

oluşturduğu yerleşik alışkanlıkların etkisinde bir hükme gideriz. Çünkü aldığımız gıdaların ardından kendimizde hep bir zindelik, bir kuvvet bulmuşuzdur. Gerçek şu ki, bizim müşahede ettiğimiz sadece kuvvet isimli sonucun gıda adlı sebepten sonra geldiğidir, yoksa onun tarafından oluşturulduğu değil. Alınan gıdaların ardından, onlarla ilişkili olarak kuvveti vareden, kendisini bize 'her bir şeyin yaratıcısı' olarak tanıtan Allah'tır. Belli sonuçların, teşebbüs edilmiş belli sebeplerin ardından getirilmesi (yaratılması), O'nun değiştirmediği sübhanî bir âdetidir/kuralıdır. Bunun için de bunlar -burada gıdalar- bizim açımızdan bağlayıcıdır.

Problemin aklî imkanını tartıştıktan sonra şimdi Kur'ân'da yer alan ilgili âyetlere geçebiliriz. Esasında Kur'ân'da bu hususun istidlali açısından, 'her bir şeyin yaratıcısı Allah'tır' mealindeki âyetleri zikretmek kafidir. Bununla birlikte biz burada birkaç âyeti zikretmek istiyoruz:

1. Kur'ân'ın *"vema rameyte iz rameyte, velakinnellahe rema/..Atarken de sen atmadın, atan Allah idi.."*[231] şeklinde ifadesini bulan âyeti de son derece açık bir anlama sahiptir. Bu âyette 'iz rameyte/sen attığında' ifadesiyle kulun iradesinin fonksiyonuna (kesbine) dikkat çekilmektedir, 'velakinnellahe rama' ifadesiyle ise, bu fiili gerçekleştirenin bizzat Allah olduğu hatırlatılmaktadır.

2. Bu konuda dikkatlerimizden kaçan bir başka âyet ise şöyledir: *"Sizi karada olsun, denizde olsun yürüten/gezdiren (yuseyyirukum) O'dur…"*[232] Burada 'bu âyetle sadece insana verilmiş vasıtalara dikkat çekilmektedir' diyenler çıkabilir. Meseleye bu açıdan yaklaşılmış olunsa bile, netice yine değişmeyecektir. Şöyle ki, o gün denizde insanların yapıp kullanmış oldukları vasıtaya benzer, kara seyahatleri için kullanmakta oldukları bir vasıta henüz mevcut değildir. Bu itibarla, kara seyahatiyle ilgili olarak âyetin o günkü insanlar için ifade edebileceği vasıta, hayvanlardan başkası olamaz. Bu takdirde, âyetin manası, sınırlı isteklerine bağlı olarak 'hayvanların yürütülmesi/gezdirilmesi' anlamına gelecektir. Bu da mantıken şu sonucu doğuracaktır: 'Hayvanları -sabit hissî isteklerine bağlı olarak- yürüten kuvvet kime aitse, insanları seçimlerine bağlı olarak yürüten kuvvet aynı

231 Enfal, 8/17.
232 Hûd, 10/22.

fâile ait olmalıdır.' Daha genel bir ifadeyle, bir canlı varlığın fiillerindeki kuvvet kime aitse, diğer bir canlı varlık olan insanın fiillerindeki kuvvet de ona ait olmalıdır, zira, 'kuvvetlerin birliği' prensibi bunu gerektirmektedir. Şu halde 'yüseyyirukum fi'l-berri/sizi karada yürüten O'dur' cümlesini, Hamdi Yazır'ın da ifade ettiği gibi 'hem vasıtalı (rakiben), hem de vasıtasız (maşiyen) bir gezdirme olarak' değerlendirmek daha uygun olacaktır.[233]

3. Kur'ân'da vurgulamaya çalıştığımız bu hususu destekleyen âyetler vardır. Mesela, Rum sûresinin bir âyetinde şöyle denir: *"Allah ki, sizi bir za'aftan yaratmakta, sonra za'afin arkasından bir kuvvet, sonra da kuvvetin arkasından bir za'f ve bir şeybe (saç aklığı) yapmakta (ce'ale), (O ki), neyi dilerse (onu) yaratıyor (yahluku), (O yaratmayı) bilen (ve buna) kudreti yetendir"*[234]

Bu âyette evvela insanın bir za'af (kendi kendine yetmeyecek bir hal) üzere yaratılmışlığı söz konusu edilmekte, sonra bu durumun ardından, ona verilen kuvvetten bahsedilmektedir. Âyetin devamında ise verilen bu kuvvetin ardından insanın tekrar bir za'af içine getirildiği vurgulanmaktadır. Dikkat edilecek olursa âyette Allah'a atfedilerek zikredilen bu değişimlerin hepsi sonunda 'yahluku' fiiliyle vasfediliyor: '*(O ki), neyi dilerse (onu) yaratıyor (yahluku.)*' Bu da gösteriyor ki, kuvvet, Allah tarafından, eylemin öncesinde insan kaslarında depolanmış stok bir sermaye değildir, o, insana muhtaç olduğu zamanlarda, onun isteğine bağlı olarak Yaratıcı tarafından verilmekte (var edilmekte) olan bir güçtür. Bir başka ifadeyle, gerek ayak gerekse kollarımızda yer alan kaslar kuvvetin kaynağı değildir, onlar sadece insanların sesli veya sessiz taleplerine bağlı olarak ilahî kudretin üzerinde etkisini gerçekleştirdiği birer mahaldir.

Sonuç olarak, her bir isteğimizin karşılığının o anda yerine gelebilmesi, kaslarımızda cereyan eden her bir değişimi anında kontrol edebilen bir bilgiyi, gelişmelere anında karar verebilecek mutlak bir iradeyi ve karar verdiklerini yerine getirebilecek kayıtsız bir kudreti ve de bize acıyacak engin bir merhameti gerektirmektedir. Kısaca, insanın muhtaç olduğu

233 Bkz, Yazır, *age.,* IV,2700.
234 Rum, 30/54.

söz konusu bir eylemin gerçekleşebilmesi küllî/sınırsız özelliklere sahip bir Varlığın tasarrufunu gerekli kılar ki O da Allah'tır. Şimdi aşağıda yer alan âyeti bu açıdan yeniden okumayı/düşünmeyi öneriyoruz:

"Semavatta ve arzda bulunan herkes (muhtaç oldukları şeyleri) O'ndan isterler, (O da) her an bir şe'n (bir faaliyet/aktivite) içindedir."[235]

Bu çerçevede konunun anlaşılmasına katkı sağlayabilecek bir örnek üzerinde daha durmak istiyoruz: Konuşma (sesin oluşumu) eylemi.

a.2. Sesin Oluşumu

Konuşma eyleminde de olayın insana bakan yönü, onun bu eylemi istemesinden ibarettir ki bu da yüzlerce halkalı bir işlem zincirinin sadece bir tanesidir. Burada insan sadece içindeki havayı dışarı solumayı ve de solurken ağzının belirli şekillerde hareket etmesini ister. Bunun ötesinde, ses tellerine çarpan havanın kelimelere dönüşmesinde insanın bir katkısı söz konusu değildir. Diğer taraftan ağzından çıkan bir kelimenin bir anda milyonlarca kelimeye dönüştürülmesi ve de bu her bir kelimenin yine aynı anda dinleyicilerin kulaklarına ayrı ayrı birer kelime olarak ulaştırılması da tamamıyla bizim dışımızda gelişen olaylardır.[236] Şu halde, zihnî ve iradî gayreti dışında bir dahli olmayan insanın, kendisini konuşma eyleminin gerçekleştiricisi olarak görmesi asla tutarlı olmayacaktır. Bu noktada, insanın konuşmaya karar vermesiyle (istemesiyle) birlikte zihninde sessiz bir biçimde duran her bir kelimenin o anda seslendirilmesini, ancak yüce Yaratıcı'nın inayetiyle/tasarrufuyla izah edebiliriz.

Hava, gırtlaktaki tellere dokununca neden ses olur? Acaba her ikisi arasında rasyonel bir gerektirirlik var mıdır? Sebep olarak görünen 'hava' ve 'tellerin', sonuç olarak gördüğümüz 'ses'i kendi başlarına oluşturabilmelerinin aklen imkanı var mıdır? Bunların, -tecrübelerimizin zihinlerimizde oluşturduğu paradigmalardan uzak olarak- mantığın temel kuralları ışığında çok iyi düşünülmesi gerekmektedir. Burada hemen zihne, hava ve

---

[235] Rahman, 55/29. Bu bağlamda şu âyeti de tekrar hatırlatmamız yerinde olacaktır: *"Ey insanlar! Siz, Allah'a muhtaç olan (varlık)larsınız. Allah ise, Ğanî (hiçbir şeye ihtiyacı olmayan) ve Hamîd'dir (her şeyin kendisine muhtaç olması yönüyle de her bir hamde yegane layık olandır)"* Fatır, 35/15.

[236] Bouguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları,* s. 49.

ses telleri gibi sebepler gelebilir. Tekrar önemle hatırlatmış olalım ki, biz burada ilgili sebeplerin gereksizliğini iddia etme gibi bir çabanın içinde değiliz, olamayız da. Zira sesin varlık sahasına çıkarılması bu âlemde onlara bağlanmıştır, yani Yaratıcı tarafından sebepler dünyasında 'ses' olayı onlar üzerinde gerçekleştirilmektedir. Bizim burada vurgulamaya çalıştığımız husus şudur: İlgili sebeplerin mevcudiyeti, sonucun oluşabilmesi için yeterli illet olamaz: Mevcut sebepler sadece yaratılacak olan ses için bizim açımızdan varlığı gerekli olan vasıtalardır. Buna göre, ses tellerini tahrip etmiş birisinin 'ses'inden mahrum olması, sebepler açısından gerekli olan şartları kaybetmesiyle alakalı bir durumdur.

Burada, bozulan ses tellerinin tıbbî bir müdaheleye bağlı olarak sesin düzelmesinin (geri dönmesinin) ne anlama geldiği üzerinde de durmak yerinde olacaktır. Bu, Allah'ın yaratacağı ses için gerekli olan şartların yeniden hazır hale getirilmesiyle ilgili bir husustur. Bu adeta tv. ekranı bozulan birisinin yayını/görüntüyü alamamasına benzer. Görüntüye yeniden kavuşmak isteyen bu kişinin onu tamir ettirmesi gerekir. Ancak unutulmamalıdır ki cihazın tamiri doğrudan görüntüyü oluşturmak için değildir, bu sadece onu gönderilmekte olan yayını alabilecek bir duruma getirme gayretinden ibaret bir iştir. İşte ses tellerinin iyileşmesiyle sesine yeniden kavuşan insanın durumunu da bu çerçevede düşünmek gerekir.

Allah'ın bu âlemde belli sebeplere bağlı olarak sesi gerçekleştirmesi (yaratması), onlara muhtaç olduğundan dolayı değildir; O, böyle takdir ettiği için durum böyledir. Her bir şeyin yaratıcısı olan Allah eğer dilemiş olsaydı bizleri tümüyle farklı bir vasıtayla[237] veya beyindeki konuşma ve işitme merkezlerini, bunlara bağlanan sinirleri, hava unsurunu, ses tellerini, ağzı, dili, dudakları, kulağı, kulak zarını, çekiç-örs-üzengi kemiklerini hiç yaratmadan da bizleri vasıtasız konuşturabilirdi, ancak, hikmeti sonsuz yüce Yaratıcı öyle yapmamış ve her bir aşaması ayrı bir mûcize olan bu sebepler zincirini takdir etmiştir. Bununla bize, nasıl yarattığını göstermektedir; ilahî san'atının azamet ve inceliklerini seyrettirmektedir.

[237] Nitekim Kur'ân, hesap gününde işlediklerine şahitlik yapmak üzere, insanların cildlerinin/derilerinin konuşturulacağını haber verir: *" (O gün insanlar) derilerine 'niçin aleyhimizde şahtilik ettiniz?' deyince onlar 'bizi, her şeyi konuşturan Allah konuşturmaktadır' derler."* Fussilet, 41/21.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, isteyip karar vermemizin dışında herhangi bir dahlimizin söz konusu olmadığı, her bir halkası ayrı bir mûcize olan bu hadisenin gerçekleşebilmesi, her şeyi en ince detaylarıyla gören ve bilen bir mükevvine (oluşturucuya) muhtaçtır. Zira, ağzımızdan dökülen kelimeler bir atelyenin mamul maddelerini andırmaktadır; adeta her bir söz önce bir tezgahta dokunmuş bir süzgeçten geçmiş, bir neticeye ulaşmış ve konuşmaya karar vermemizle birlikte izahından âciz olduğumuz bir gaybî faaliyetle sessiz sözler seslendirilip bir anda açığa çıkarılmıştır.

b. İnsan Fiilleriyle İlgili Bazı Mülahazalar ve Kritiği

İnsanın, kendi seçimine bağlı olarak, eylemlerinin Allah tarafından gerçekleştirilmesi fikri, gerek geçmişte gerekse bugün bir kısım zevat tarafından, hoş karşılanmamıştır.[238] Onlara göre böyle bir düşünce, 'insan unsurunu yok sayma veya görmezden gelme' gibi yanlış bir anlayışa açık bir yaklaşımdır. Dahası, bu anlayışın insanı atalete/pasifliğe götürmesi de söz konusudur.

Biz, insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmasını düşünmenin, insanın gayret ve değerine gölge düşürebilecek herhangi bir olumsuz tarafının olmadığı ve olamayacağı kanaatindeyiz. Zira bu anlayışta Allah'ın yaratacak olduğu her bir fiil, tamamen insanların zihnî ve iradî gayretlerine bağlanmıştır. Esasında, bize, bu noktada aksini düşünmek daha ümitlendirici ve sevindirici gelmektedir. Zira, bizim fiillerimizin de Allah tarafından yaratılmış olması doğrusu bize apayrı bir duygu ve güven aşılamaktadır.

---

238 Mesela bunlardan birisi, çağdaş yazarlarımızdan M. el-Cabirîdir. O, insan fiillerinin oluşumu konusunda Ehl-i Sünnet kelamcıları tarafından eleştirilen Mûtezile'nin çıkışlarını bile hoş karşılamaz ve şöyle der: "..Mutezilenin bu son noktadaki görüşü, onda 'insan hürriyeti'ni savunan unsurlar bularak okuyan çağdaş bazı yazarlar tarafından, aynı şekilde, oldukça abartılmıştır. Zira bu görüş aslında Allah'ı, kulların yaptığı çirkin ve kötü fiillerin doğrudan faili olmaktan tenzih etmeye yöneliktir, yoksa çağdaş anlamda insan hürriyetini vurgulamak ve ortaya koymak değildir. O halde artık, çağımızda elimizden kaçırdığımız bazı şeyleri geçmişe sığınarak bulma gayretiyle yapılmış olan bu tür tevillerden sıyrılıp kurtulmanın zamanı gelmiştir.. Zira bu bilgi sisteminde ne sebeplilik ilkesinin ne de çağdaş anlamda 'insan hürriyeti' ilkesinin yeri vardır." (Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* s. 271.) Açıktır ki Cabirî burada, konuyu çağın hakim kültürünün gerektirdiği noktadan ve de dinî nasların kayıtlarından bağımsız serbest bir düşünce adamı olarak anlamlandırmaya çalışmaktadır.

Bu, aklımızla düşünüp irademizle pratiğe/eyleme dönüşmesini istediğimiz bir işi, kendi sınırlı varlığımıza değil de, her şeyi eksiksiz karşılayan yüce Yaratıcının sınırsız gücüne havale etmek demek olduğundan, insana endişe yerine güven telkin eder. Esasen bizim açımızdan bu, öylesine huzur dolu bir düşüncedir ki, bizi yaratan Rabbimiz, bizi kendimizle başbaşa bırakmamakla, kudret ve ilmiyle her zaman bizim yanımızda olduğunu göstermiş olmaktadır. Biz insanlar için bundan daha sevindirici ne olabilir?

İnsanın fiilleri bağlamında illiyet/nedensellik konusu, Ehl-i sünnet kelamcıları ile Mûtezile kelamcıları arasında ciddi tartışmalar yaşanmıştır. Mutezilî düşüncenin 'kulun, fiilinin yaratıcısı olduğu' tezini desteklemek için Kur'ân'da geçen '*Ahsenu'l-Hâlikîn*'[239] tabirini bir argüman olarak ileri sürmelerine[240] kısa da olsa burada değinmemiz yerinde olacaktır.

Allah'ın sair sıfatlarında olduğu gibi 'hâlikiyyet/yaratma' sıfatının da insanda tecellisi söz konusudur. Şu kadar ki, bu sıfatın insandaki yansıması -diğer sıfatlarda da olduğu gibi- küllî olmayıp cüz'îdir. Allah için bu sıfat 'her şeyi yoktan ve en güzel bir surette var etmeyi' ifade ederken, insan için yalnızca 'var olanın terkip, tasvir ve teşkilini' ifade eder. Bu cümleden olarak, Kur'ân'da yüce Yaratıcı'nın îcad ve icraatındaki üstünlüğü beşer zihnine yakınlaştırma maksadına yönelik olarak 'yapan/meydana getiren' ortak paydasında, yüce Yaratıcıyla diğer yapıp-edenler arasında bir karşılaştırma/mukayese murad edilir ki, bununla, -O'nun gibi yaratma vasfına sahip başkalarının da bulunduğu değil- sadece Cenab-ı Hakk'ın îcad açısından ulaşılmaz en üstün ve en son mertebede bulunan bir kudret sahibi olduğuna dikkat çekilir. Kısaca, başından sonuna kadar tevhid gerçeğini seslendiren Kur'ân'ın bu türden ifadelerinin, insanın da yaratma vasfına sahip olduğuna hiçbir surette delaleti söz konusu değildir, zira, Kur'ân'da 'Hayru'r-Râzikîn' gibi ifadeler de mevcuttur. Nasıl ki bu tabirden 'Allah'tan başka Râzık birisinin/birilerinin olduğu' anlamı çıkarılamıyorsa, 'Ehsenu'l-Hâlikîn' tabirinden de 'insanların bu vasfa sahip olduğu' anlamı çıkarılamaz.

239 Bkz., Mu'minûn, 23/14; Sâffât, 37/25.
240 Mesela bkz., Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî,* VIII, 163.

Bunun gibi Kur'ân'ın 'bi-ma fealtüm, bi-ma kesebtüm/yaptığınız, işlemiş olduğunuz' şeklindeki ifadelerinden de, Mûtezile'yi destekleyici bir anlam çıkarılamayacağı kanaatindeyiz. İnsanların, zihnî ve iradî gayretlerinin dışında bir rollerinin bulunmadığı fiillerinin[241], Kur'ân'da -tabir caizse- onların markalarının basılarak zikredilmesini farklı bir şekilde anlamak gerekir. Bize göre bu türden bir uslupla, insanlara bu fiillerin sorumlularının bizzat kendileri olduğunu etkili bir biçimde hissettirme/duyurma' gayesi gözetilmiştir.

Yanlış anlaşılmalara sebebiyet verebilecek mülahazaların önünü almak için tekrar bir hususun altını çizmek istiyoruz: İnsan iradesi, eylemin meydana gelmesi konusunda her ne kadar yaratıcı bir özelliğe sahip olmasa da, Allah'ın, yaratmasını onun üzerine bina etmesi sebebiyle kendi çapından kat kat fazla önem arzetmektedir. Bir diğer ifadeyle, Allah'ın yaratması bizdeki bu iradeye bağlı kılındığı içindir ki, irade, apayrı bir değer ve kıymet kazanmaktadır.

Şüphesiz ki irademiz, bizi biz yapan (diğer varlıklardan ayıran) en önemli yönümüzdür; ancak, biz, yüce Yaratıcı'nın, çerçevesini belirlediği bu isteme/dileme özelliğimizle, fiillerimizin, varlık sahasına çıkmasına değil, sadece onların rengine (yani, iyi veya kötü olarak adlandırılmasına) sebep oluruz; bunun için de o fiillerin müsebbib faili olarak sorumlusu oluruz. İşte bunun içindir ki, Kur'ân "*dileyen iman etsin, dileyen de inkar etsin..*"[242] diyerek sorumluluğu doğrudan iradelerimize yükler.

---

[241] Esasen, varlığı kendinden (kaim bi-nefsihi) olmayanın, yani bir başkası tarafından varlık sahasına çıkarılan herhangi bir mevcudun/mahlukun, kendi başına eylemlerini sürdürebileceğini ileri sürmesinin mantıkî bir temeli olmadığı gibi, insanın eylemlerini izah sadedinde 'insan, Allah'ın kendine vermiş olduğu potansiyelle/tabiatla O'ndan bağımsız olarak fiillerini gerçekleştirmektedir' şeklindeki Mutezilî bir yaklaşımın da, tutarlı bir tarafının olmadığı kanaatindeyiz. Zira bir insanın fiillerini gerçekleştirebilmesi için, yüce Yaratıcı'nın sahip olduğu bütün küllî/sınırsız sıfatlara sahip olması gerekir. Bu ise, N. Malebranche'ın da ifadesiyle, Yaratıcının, her bir ruh ve cismi kendisi gibi etkin bir varlık kılmak için ruhlar adedince tanrılar yaratması gereğini ortaya koyar ki böyle birşey aklen batıldır. (Bkz., Gökberk, *Felsefe Tarihi,* s. 258.)

[242] Kehf, 18/29. Esasında biz insanlar, iradelerimizle sürekli bir 'isteme' halindeyiz; farkında olsak da olmasak da, bunu telaffuz etsek de etmesek de ömrümüz 'istemekle' geçer. Diğer bir ifadeyle, adını 'istemek' koymasak da, tüm eylemlerimiz bir sonucu istemeye yöneliktir. Ne var ki, istediklerimize anında kavuşturulmamız farkında olmadan bizde, istediğimiz şeylere

D. SEBEP VE SONUÇLARIN ZAMAN BOYUTUNDAKİ ARDIŞIK ÖGE KONUMLARI

Evrende sebep ve sonuçlar arasında ardışık öge konumuna dayalı bir düzen vardır. Bir diğer ifadeyle, zaman[243] boyutunda belli sonuçların sürekli olarak belli sebepleri takip ettiği bir düzen söz konusudur. Ancak bundan, 'belli sonuçlar doğrudan belli sebepler tarafından oluşturulmaktadır' anlamı çıkar mı ve bunun mantıksal ispatı yapılabilir mi? Gerçekten bir şey, sırf başka bir şeyden önce var diye, bir başka şeyi 'yapıyor' olabilir mi?

Buna a priori olarak 'evet' diyebilmek mümkün gözükmemektedir. Nitekim bunun mümkün olamayacağını farkeden Arda Denkel ve Reıchenbach Hans gibi bilim adamları şu noktaya vurgu yapmışlardır: İnsanın eşyayı üç boyutlu bir algı üzerinden seyrediyor oluşu, onu herhangi bir şeyi/eseri, zaman itibariyle kendinden önce gelen bir şeyle açıklamaya götürmüştür. Arda Denkel, -sebep ve sonucun Allah tarafından birlikte yaratıldığını telaffuz etmese de- '*Anlam ve Nedensellik*' isimli eserinde bu hususu ele alır ve şöyle der:

Neden (sebep) ve etki (eser) arasında nedensel güçler ya da yetiler varsaymanın da hiçbir yarar getirmeyeceğini düşünüyorum. Zaman boyutunda çeşitlenen yapısal niteliklerdeki ardışık öge konumları, üç boyutlu algıda kavrandıkları için, bağ, güç, yeti gibi düşüncelerin ortaya çıkmasına sebep oluyor. İşte yanılsamanın kaynağında, dört boyutu birden içeren bir yapısal niteliğin, üç boyutta aşama aşama kavranışı yatıyor; neden/sebep ortaya çıktıktan sonra etkisi/sonucu da ortaya çıkıyor; çıkıyor ama, bu, sebepte, sonucu varolmaya zorlayan bir güç bir yeti/istidat bulunmuş olduğu için değil, bu sadece, belli bir bölümü ya da ögesi gözlemlenmiş

---

kendi gücümüzle sahip olduğumuz vehmini oluşturur. Söz gelimi, her istediğimizde elimizin yukarı kalkması, ayağımızın öne doğru hareket etmesi veya ağzımın açılması ve de bunun hep böyle sürüp gitmesi, bizde bunu gerçekleştiren kudretin, bizzat kendimiz olduğu hissini/şartlanmasını oluşturur.

243 Zaman, eski felsefede, mesela, Aristoteles'te 'devinimin (hareketin) miktarı' olarak tarifini bulur. (Bkz., Aristoteles, *Fizik* (çev.: Saffet Babür), İstanbul 1997, 3, 220 b, 15-30.) İslâm kelamcılarına göre ise zaman, "yenilenen (teceddüd eden) bir durumdur ki, başka bir yenilenen onunla bilinir" şeklinde ifade edilir. (Bkz., Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, V, 107, 113.)

olan ve gerisi henüz gelecekte bulunan bir yapısal niteliğin, çeşitlenimini bize üç boyutlu bir algı üzerinden aşama aşama gösteriyor olması sebebiyledir.[244]

R. Hans'ın bu bağlamdaki açıklamaları da Denkel'in dikkat çektiği noktayla paralellik arzetmektedir: Nedensellik ilişkisinin fiziksel olguları dizisel bir sıralamaya koyduğu gerçeği, içinde yaşadığımız dünyanın temel özelliklerinden birini oluşturan ancak bu dizisel sıralamanın mantıksal bir zorunluluk olduğunu sanmak yanlıştır.. Zaman sırası sadece evrensellik, nedensellik düzenini yansıtmaktadır.[245]

Meseleyi fiziğin yeni verileriyle değerlendiren Fritjof Capra da bu çerçevede bize önemli bilgiler vermektedir: Sebep sonuç arasında, öncelik-sonralık farkı bize göredir. Aslında zaman, kainatın temeli olan hareketin bir yüzüdür. Geçmiş-gelecek, sadece bizim zihnimize göredir. Atom seviyesinde artık sebep-sonuç sıralaması yoktur. Kuantum elektrodinamiğinde, atomaltı parçacıklar tanımlanırken, önce ve sonra terimleri kullanılmaz. Bu, sebep ile sonuç arasında doğrudan bir ilişkinin olmadığını gösterir. Bütün olaylar, birbiriyle karşılıklı bağıntılıdır, fakat bu bağıntılar klasik anlamda nedensel değildir.[246]

Sebeplerle sonuçları arasındaki ilişkiyi yaratılış gerçeğiyle birlikte ele alıp değerlendiren fizikçi Bouguenaya'nın yapmış olduğu değerlendirmeler ise daha dikkat çekicidir. O şöyle der: Sonucu sebepten bilme tavrı, esasında varlığın 'zamanın akışına tabi bir biçimde' algılanmasından kaynaklanmaktadır. Oysaki zaman da mekan da Allah'ın yaratma fiilinin bizim tarafımızdan algılanabilecek bir vücudu giymesinden (bir şekli almasından) ibarettir. Ama bu yaratma fiilinin sürekliliği, -o fiilin arkasındaki Yaratıcı'yı göremeyenler için- yanlışlıkla maddeyi ve zamanı sabit ve daimi görmekle sonuçlanıyor ki, bu, 'sonucu sebebe verme' tavrını hiç sorgulamadan kabul eden insanların anlayışından başka bir şey değildir.[247]

---

244 Denkel, *Anlam ve Nedensellik,* s. 190.

245 Reichenbach, Hans, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu* (çev.: Cemal Yıldırım), Remzi Kitabevi, İst., 1993, s. 105.

246 Capra, Fritjof, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası,* (çev.: Mustafa Armağan), İnsan yay., İstanbul 1992., s. 36.

247 Bouguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları,* s. 48.

Yaratılışın sebep-sonuç çizgisindeki düzeni (varlıkların zamansal olarak birbirleriyle olan ardışık ilişkileri ve de madde ve kuvvetin birbirine son derece yakın bağımlılığı) insanı öylesine büyülemiştir ki, vahyin vurgularını dikkate almayanlar her bir sonucu ondan evvelki bir sebebe bağlamaya kendilerini mecbur hissederler.[248] Şöyle ki insanlar, normal şartlarda istediklerinin hemen hemen hepsine kavuşurlar. Üstelik onlar, istediklerini elde etmenin incelikli yollarını da bilirler; neyi, nerede, nasıl, hangi yolla elde edebileceklerini tecrübeyle öğrenirler. Bir diğer ifadeyle, istediklerini kendilerine yakın etmenin yollarını bilirler. Bu da, (isteklerine her defasında kavuşmaları), onlara bir yakınlık ve garanti duygusu verir. Öyle ki, sonuçlar her yerde, her zaman insanlara garantiymiş gibi gelir. İşte bu durum, vahyin öğretilerine yabancı olan insanlarda farkına varmadan sonuçların sebepler tarafından meydana getirildiği vehmini doğurur. Bir diğer ifadeyle, sebep ve sonuç arasında değiştirilmeyen sıralama ve yakın ilişki yanlış algılamalara sebep olur.[249] Oysaki bu yerleşik kanaatler, gerçekte bir 'gözlem' sonucu oluşmuştur, dolayısıyla sadece gözlemlerimizle doğrulanabilir.

Sonuç olarak, bir olayın (b'nin) her zaman başka bir olaydan (a'dan) sonra gelmesi, söz konusu o olaya 'Allah'ın şe'ni/fiili' dememizi engellemez. Sonuçların daima sebeplerin ardından gelişi, onların sebepler tarafından icad edildiğini değil, bu sadece, her şeyin yan yana var edildiği (yaratıldığı) eş-zamanlı bir beraberliği (iktiranı) gösterir.

E. GENEL BİR DEĞERLENDİRME

Dünden bugüne sebeplere takılıp Yaratıcı'yı ve O'nun tasarrufunu kabul etmeyen inkarcıların mantığında değişen çok şey olmamıştır. Değişen sadece isimler olmuştur. Mantığın temel kuralları ışığında düşünmeyi terk edenlerin geliştirmeye çalıştıkları her bir düşünce, isimleri hariç, hep aynı çizgide seyretmiştir. Doğrusu, -iç bükey aynanın eşyayı ters göstermesi

[248] Yıldırım, *Kozmik Perde,* s. 61.

[249] Bunun içindir ki, yüce Yaratıcı, zihinlerin/akılların sebep ve kanunlar ağına takılıp kalmasını önlemek için, zaman zaman farklı (olağan dışı) icraatlarda bulunur.

gibi- Yaratıcı fikrini reddeden deterministlerin farklı şekil almış zihinleri gerçekleri olduğu gibi tespit edemez olmuştur. Dahası, onlar bu ters görüntüye alışa alışa, sonunda başkalarının hep yanlış düşündüğüne inanır olmuşlardır.

Sebeplerin, küçük de olsa, bir sonuç/eser vücuda getirebilmeleri için sonucun içinde yer aldığı tüm varlığı vücuda getirmeye muktedir olmaları gerekir. Örnek olarak bir sineği ele alalım. Sinek, tüm dünyada bulunan bir türün üyesidir. O halde bu tek sineği kim yapmışsa, bu türe ait bütün sinekleri yapan da O'dur. Dahası bu sinek, güneş ışığıyla, havayla, yeryüzüyle ve güneş sistemiyle vs. münasebet halindedir; tüm varlıkla münasebeti vardır. O halde bu sineği ve sinek türünü kim yaratmışsa, içindeki mevcudatla birlikte kainatı da onun yaratmış olması gerekir. Tabiatıyla, bu Yapan'ın/Yaratan'ın da her şeyi kuşatan bir ilim ve kudretinin olması gerekir. Buna göre, eğer biz, sonucu doğrudan sebeplerin oluşturduğunu söylersek, her sebepte sonsuz bir plan, irade gücü ve kudretin mevcut olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Çünkü;

1. Her şey birbiriyle ilişkili ve bağımlıdır, o halde bir şeyi yapan kim ise bütün şeyleri yapan da o olmalıdır. 2. Öyleyse o yapan (sâni) birdir ve her şeyi kuşatan bir ilim ve kudret, hikmet, merhamet vs..'ye sahiptir. 3. Bu bakımdan eğer bir sebebin bir sonucu husule getirdiğini söylüyor isek, bu sebep Sani olmalıdır; her şeyi kontrol etmek için her şeyi kuşatan vasıfları/nitelikleri haiz olmalıdır. 4. Eğer zorunlu bir ilişkiye dayalı bir illiyet doğruysa, o halde her bir sebep Allah gibidir; mutlak özelliklere sahiptir, yani sebepler sayısınca ilah mevcuttur. 5. Her bir sebep aynı zamanda bir sonuç olduğundan, yani başka şey karşısında hem hakim hem de mahkum bir konumda bulunduğundan, her birinin aynı anda/zamanda hem mutlak kudret sahibi hem de güçsüz olması gerekecektir ki bu mantıken tutarsız bir durumdur. 6. Bütün şeyler, mümkin ve sınırlı oldukları halde, hepsi kusursuz bir düzeni netice veren bir uyum içinde birlikte iş gördüklerinden , onların tek mutlak bir Varlık tarafından yaratılıyor ve istihdam ediliyor olması gerektiği sonucuna varıyoruz. Özetle ifade edecek olursak, her bir varlık inkişafa müsait bir istidatla (potansiyel özelliklerle) yaratılmıştır, ancak bu istidadı inkişaf ettiren yüce Yaratıcı'sından başkası

değildir. Gerek Kur'ân'ın kullanmış olduğu ifadeler, gerekse akl-ı selim bizi bu sonuca götürmektedir.

İnsanın sebeplere teşebbüsü birer fiilî duadan (talepten) ibarettir; sebeplerin insan tarafından bir araya getirilmesi, sonucu (müsebbebi) icad etmek için değildir, bu sadece, istenilen sonucun yaratılması için O'nun kabul ettiği şartların (şurût-i adiye'nin) yerine getirilmiş olduğu bir vaziyeti almak demektir. Sözgelimi, bir çiftçinin toprağa tohumunu atıp sürmesi, -tabir yerindeyse- rahmet hazinelerinin kapılarını usulünce çalmak demektir. Nitekim Kur'ân'da *"..mutlak galib ve her nimeti ihsan eden (el-azîzi'l-vehhâb) Rabbinin rahmet hazineleri yoksa onların yanında mı?"*[250] denilerek bu hususa bir teşbihle dikkat çekilmiştir. Ve yine *"şimdi söyleyin bakalım, o ektiğinizi siz mi yoksa Biz miyiz filizlendiren/bitiren?"*[251] buyurularak, insanların sonucu îcad anlamında bir etkilerinin olmadığına vurguda bulunulmuştur.

İnsanın sebep olduğu fiiller de bunun dışında düşünülemez. Çünkü plan ve tasarısı yalnızca niyet ve tercih noktasında kalıp bunun ötesindeki her şeyden habersiz olan bir insanın, fiillerini kendisinin gerçekleştirdiğini iddia etmesi tutarlı olamaz. Doğrusu biz sadece bize verilen bir iradeyle istiyor ve yöneliyoruz. İstemekten sonrası, bir başkasına ama mutlaka Alîm ve mutlaka Kadîr, Rahmân ve Rahîm olan Bir'ine kalıyor. Bir diğer ifadeyle, o sonsuz ilim, kudret ve rahmet sahibinin işimizi tamamlaması için bize sebepler planında sadece usulünce istemek ve yönelmek düşüyor. Bu düşünüp karar verme (zihnî ve iradî) gücümüz asla hafife alınacak bir meleke değildir, zira biz bu yanımızla varlıklar hiyerarşisinin zirvesine oturmuş bulunuyoruz. Her ne kadar bu isteme ve yönelmemizle varlık sahasına çıkmasını istediğimiz eylemlerimizin gerçek müessir fâili olamıyorsak da müsebbib faili oluyoruz. Bunun için de fiillerimizin sahibi ve sorumlusu olarak muhatap alınıyoruz.

---

250 Sa'd, 38/9. Şu âyet de bu anlamı pekiştiren bir ifadeye sahiptir: *"Göklerin ve yerin hazinelerinin anahtarları O'nun yanındadır."* Şûra, 42/12.

251 Vâkıa, 56/62-63.

Üçüncü Bölüm

SOFT DETERMİNİST YAKLAŞIMLAR VE KRİTİĞİ

SOFT DETERMİNİST YAKLAŞIMLAR VE KRİTİĞİ

A. İSLÂM FİLOZOFLARININ SAVUNDUĞU İLLİYET ANLAYIŞI

1. İslam Filozoflarının Yaklaşımları ve Gazalî'nin Eleştirileri

1.a. İslâm Filozoflarının Yaklaşımları

Tabiî varlık alanının zorunluluğa mı yoksa imkana mı tabi olduğu meselesi, felsefenin olduğu gibi, İslâm felsefesinin de en çetin ve en münakaşalı problemlerinden biri olmuştur. Daha ilk çağlarda, özellikle de Aristo felsefesinde önemli bir yer işgal eden ve sebeplilik problemini de bünyesinde barındıran bu mesele, İslâm dünyasında kelâmcılarla filozofları karşı karşıya getirmiş ve Gazalî'nin *Tehafüt*'ünde filozoflarla tartıştığı önemli meselelerden birini teşkil etmiştir.

İslam filozoflarından Ebû Nasr el-Farabî (ö.950), Yaratıcı için "O, diğer bütün varlıkların var olmasının en son ilkesidir"[252] ifadesini kullanır. Farabî, eşyada var olduğunu ileri sürdüğü kuvvetlerden bahis açtığı yerde ise, '..bu kuvvetler duyulmaz, ancak, bu kuvvetlerde hasıl olan tesirler

[252] Farabî, Ebû Nasr, *Tahsilu's-Seâde,* ('Farabî'nin Üç Eseri'isimli kitabın içinde) çev.: Hüseyin Atay, Ankara Üniv., İlahiyat Fak., yay., Ankara ts., s. 8. Keza bkz., Farabî, *İlimlerin Sayımı/ İhsau'l-Ulûm,* (çev.: Ahmet Ateş), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, s. 116.

duyulmakla müşahede olunur'[253] der. Kısaca Farabî'ye göre, "madde şekilden şekle geçerken Fa'âl Akıl'dan aldığı suretler ile, yani illetler ile, taayyün eder. O halde Farabî, muayyeniyete (determinizme) kuvvetle inanmıştır. Bazı hadiseler gayr-ı muayyen (indetermine) görünürse de bu zahiri bir haldir, onların da mutlaka sebepleri ve illetleri vardır, fakat biz bilemiyoruz.."[254]

İllet-netice bağına inanan diğer bir filozof da İbn Sina (ö.1037) dır. İlliyet doktrinini en geniş şekilde ele alanlardan birisi olarak o bu konuyu *eş-Şifa* isimli eserinin gerek *tabiiyyat,* gerekse *ilahiyyat* bölümlerinde etraflıca incelemiştir. İlhan Kutluer 'illiyet' başlıklı makalesinde onun bu eserindeki görüşlerini şöyle özetler:

Zorunlu varlık dışında olan ve âlem denilen mümkin varlık, hepsi de sebepli veya bir sebebin sonucu olan hadiselerin oluşturduğu bir bütündür. Sebepsiz olan yalnızca bizatihi zorunlu varlık olan Allah'tır ve esasen O sebeplerin ilkesidir veya ilk sebep'tir. Bir sebeple meydana gelen mümkin varlıklar var oluşları bakımından zorunludur; çünkü hem sebeplerin ilkesi hem de illet-eser arasındaki ilişki zorunludur; ancak varlık ve zorunluluklarını Allah'tan aldıklarından onların mahiyetleri yine mümkündür. Fizik âlemde maddî ve surî sebepler mümkin varlığın dahilî ve mahiyetine ilişkin sebepleridir; bu iki sebep hem fizikî varlığın dinamik yönünü hem de tabiatını yansıtır. Fail ve gaî sebeplerse, mümkin varlığın haricî ve varoluşuna ilişkin sebepler olup mümkin varlık, mevcudiyetini bunlardan alır veya bunlar sayesinde varlık alanına çıkar. Gaye, varlığın kendisinden dolayı varlık kazandığı sebep olup faili de yönlendirdiği için bir bakıma ondan daha öncedir; yani öteki bütün illetler gaye yüzünden fiilî illetler olur. Aslında bütün failler ve gayeleri, sebeplilik zincirinin kendisinde son bulduğu Zorunlu Varlığa (Fail-i Evvel, Muharrik-i Evvel) yönelmiştir; dolayısıyla her şeyin en yüksek gayesi O'dur.[255]

---

[253] Farabî, *Aristo Felsefesi,* ('Farabî'nin Üç Eseri'isimli kitabın içinde), s. 109.

[254] Adnan, Abdulhak, *"Farabî"*, M.E.B. İslâm Ansiklopedisi, İstanbul ts., IV, 463.

[255] Kutluer, İlhan, *"İlliyet"*, DİA., İstanbul 2000., XXII, 120; İbn Sina, Ebû Ali, *eş-Şifa,* (thk.: E. Kanvatî- S. Zayid) ts., s. 46-49, 257-330. Keza bkz., İbn Sina, *el-İşarât ve't-Tenbihât,* (thk.: Süleyman Dünya), Beyrut 1992, IV, 150. Keza bkz., Altıntaş, Hayranî, *İbn Sina Metafziği,* Ankara Üniv., İlahiyat Fak., yay., Ankara 1975, s. 111-113.

İbn Sina, konuyu *Risale fî Mahiyyati'l-Işk* adlı eserinde de ele alır ve feyz teorisiyle, varlıkları nihaî kaynaklarına aşk (önüne geçilemez bir istek ve iştiyak) ile bağlar. Ona göre evrende hareket olarak varolan herşey, bilkuvve olanı fiil haline getirmek ve kendisini mükemmelliğe doğru yükseltmek isteği ve arzusu taşır. Her varlığın sahip olduğu ve ulaşmaya çalıştığı mükemmelliğin sebebi ilahî hikmetin bir lutfu olarak doğuştan varolan bu aşktır. Bu aşk kendini cansız nesnelerde bile gösterir. Aşk varlıkların hem kendisi hem de sebebidir.[256]

Bu çerçevede görüş belirten diğer bir İslâm filozofu da Amirî (ö.992) dir. Âlemde meydana gelen her şeyin her an doğrudan Allah tarafından yaratıldığı fikrine karşı çıkan bu filozofa göre, Allah'ın yaratmasını bu şekilde anlamak O'nun sıfatları hakkında bilgisizliğin ifadesidir. Yaratma, Allah'ın takdîr ve teysîr'inden ibarettir.[257]

İslam filozofları içinde sebeplilik üzerinde ısrarla duran ve bunun savunuculuğunu üstlenen diğer bir önemli filozof ise İbn Rüşd (ö.1198) dür. Ortaçağın en büyük Aristo yorumcusu ve savunucusu olarak kabul edilen İbn Rüşd, illiyetin reddedilmesine ve bu bağlamda 'âdet' teorisine şiddetli eleştiriler yöneltmiştir. Onun konuyla ilgili tenkitlerini, kelamcıları hedef aldığı *el-Keşf*'inde ve bilhassa Gazalî'nin Tehafütü'ne reddiye olarak kaleme aldığı *Tefafütü't-Tehafüt* isimli eserlerinde görüyoruz. İbn Rüşd, kelamcılar tarafından hususiyle Gazalî tarafından yüksek sesle ifade edilen 'sebep netice arasındaki bağın zorunlu olmadığına dair argümanı reddederken *el-Keşf*inde şöyle demektedir:

Bilmek gerekir ki, sebeplerin neticeleri üzerine tesirli olduklarını inkar eden hikmeti de ilmi de iptal etmiş olur. Çünkü ilim eşyayı sebepleriyle bilmekten ibaret olduğu gibi, hikmet de gaib sebepler hakkındaki bilgiden başka bir şey değildir. Sebeplerin red ve inkar edilmesi insan tabiatına yabancı olan bir görüştür.[258]

---

[256] Bkz., Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş,* s. 232-233 (İbn Sina, *Risale fî Mahiyyati'l-Işk*, (Neşreden ve çeviren: A. Ateş), İ.Ü. Edebiyat Fak. yay., no: 552, İstanbul 1953, s. 8'den naklen)

[257] Turhan, Kasım, *Amirî ve Felsefesi,* İfav yay., İstanbul 1992, s. 119.

[258] İbn Rüşd, *el-Keşf an Menahici'l-Edille,* ('Felsefe-Din İlişkileri' isimli tercümenin içinde), çev.: Süleyman Uludağ, Dergah yay., İstanbul 1985, s. 337.

İslam filozoflarının 'kozalite meselesi' konusunda klasik Yunan düşüncesiyle ilişkilerinin hangi düzeyde olduğu hususunda farklı yaklaşımlar serdedilmiştir. *Bilim Felsefesi* adlı çalışmasında H. Z. Ülken şöyle der: Başta Farabî olmak üzere İslâm filozofları, bu konuda Yunanlılara göre bir adım ileri gitmişlerdir. Onlar tabiat düzeninin değişmez zorunluluğu olduğunu, ancak bu zorunluluğun metafizik zorunluluktan (Vacibu'l-Vücûd olan Allah'tan) geldiğini kabul etmişlerdir.[259]

Bu konuda '*İslam Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi*' adlı müstakil bir eser telif etmiş bulunan Cavit Sunar, 'İslam filozofları ufak tefek farklarla Aristo'nun fikirlerini bu konuda da olduğu gibi almışlardır' der.[260] Ufak gibi görünen bu farkın önemli bir fark olduğunu savunan İlhan Kutluer'in yorumu ise şöyledir: İslâm felsefesinde Aristo'da rastlanmayan veya onun derinleştirmediği muhtevalar kazandığı bir gerçektir. Özellikle metafizik plana geçildiğinde, fail sebep basit bir muharrik sebep olmanın ötesine geçerek varlık verici niteliğe bürünür. Bundan dolayı İslâm filozoflarının düşüncesinde Allah yalnızca 'kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettirici olarak kalmaz, bundan önce, varlığın ve varoluşun ilkesi olarak kabul edilir…"[261]

1.b. Gazalî ve İslâm Filozofları

Gazalî'nin İslâm filozoflarının yaklaşımlarıyla ilgili kritiklerine geçmeden önce, Gazalî'nin düşünce tarzına yöneltilmiş bazı tenkitlere yer vermek istiyoruz.

İbn Rüşd ve onun takip ettiği çizgiyi benimseyenler, genellikle Gazalî'yi sebepleri inkar edenlerle aynı kefeye koyarlar. Mesela, Gazalî'yi yakından kritiğe tabi tutanlardan birisi olarak Eric Lee Ormsby şöyle der:

"Allah'ın zorunluluk (necessitarianism) altında bulunduğunu tamamen inkar ettiğimiz takdirde, içerisinde herşeyin şans eseri meydana geldiği ve gözle görülür hiçbir sürekliliğin bulunmadığı bir evrenle başbaşa

[259] Ülken, *Bilim Felsefesi,* s. 9-10.

[260] Sunar*, age.,* s.179. Keza bkz., Y. Kumeyr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları,* (çev.: Fahrettin Olguner), Dergah yay., İstanbul 1992., s. 96-102.

[261] Kutluer, *agm.,* DİA, XXII, 121.

kalırız. Bu, yalnızca, eşyanın tertibinde kesin bir düzenliliğin ve önceden kestirilebilirliğin bulunduğunu gösteren tecrübemize ters düşmekle kalmaz, ilahî iradenin mutlak etkisini sınırlamaya da yol açar."[262]

İslam filozoflarına yönelik Gazalî'nin yapmış olduğu eleştirilerle ilgilenen ve onu haksız bulan önemli bir sima da Osmanlı Devletinin son şeyhülislamlarından biri olan Musa Kazım (ö.1920) dır. O, *'Külliyat'* isimli eserinde bazen, Gazalî'nin filozoflara isnad ettiği bazı sözlerden bir kısmının iftira olduğunu söyler, bazen de, 'aslında Gazalî'nin filozofların dile getirdiği gerçekleri anladığını, fakat avam nazarında şer'î hakikatleri muhafaza etmek maksadıyla böyle davrandığını' dile getirir.[263]

Bu bağlamda dışarıdan bir eleştirmen olarak endişesini dile getiren başka bir yazar da Süleyman Uludağ'dır. O, İbn Rüşd'ü destekleyici mahiyette -çevirisini yapmış olduğu kitaba düştüğü bir dipnotta- şöyle der:

"İbn Rüşd, çok haklı olarak 'ilim, hadise ve eşyanın sebepleri hakkındaki doğru bilgidir' dedikten sonra, sebep fikrinin ve sebeplerdeki tesir, kudret ve kabiliyetinin inkar edilmesi halinde hikmetin de ilmin de mahvolacağını ifade etmekte, umumî olarak bütün kelamcıların, hususi olarak da Gazalî'nin ilmi ve hikmeti mahvettiklerini anlatmaya çalışmaktadır."[264]

---

262 Ormsby, *İslâm düşüncesinde İlahî Adalet Sorunu,* s. 210.

263 Bkz., Musa Kazım, *Külliyat,* (sad.: Ferhat Koca), Ankara Okulu yay., Ankara 2002., s.220.

264 İbn Rüşd, *age.,* s.337. (S. Uludağ'a ait dipnot.) Burada Gazalî'nin şahsında tashih edilmesi gerektiğine inandığımız bir nokta üzerinde durmak istiyoruz. İddia edilmektedir ki, Gazalî sonrası gerek pozitif ilimlerde gerekse İslâmî ilimlerde bir duraksama olmuştur. Doğrusu böyle bir idianın haklılık payının olduğuna biz de katılmaktayız. Gazalî sonrası gerek felsefî gerekse dinî ilimlerde bir gerilemenin olduğu bir vakıadır. Ancak, burada ihmali bulunanlar kimlerdir, onun da çok iyi tespit edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bilindiği gibi, Gazalî'nin yaşadığı dönem İslâm filozoflarının popülaritesinin yüksek olduğu bir dönemdi. Söz konusu filozofların ünü hem pozitif ilimler alanındaki çalışmalarından hem de ilahiyata dair serdetmiş oldukları görüşlerinden kaynaklanmaktaydı. Gazalî işte böyle bir dönemde gördüğü lüzum üzerine bu zatları perspektifine aldı. Filozofların ilahiyat konusundaki fikirlerinin bir çoğunun Kur'ân öğretileriyle uzlaştırılabilmesinin mümkün olmadığı' kanaatine ulaşan Gazalî, onların görüşlerinin kritiği için müstakil eserler kaleme aldı. Yazdıklarına dikkatle bakıldığında o, filozofları tenkide tabi tutarken, onların tıb vb. konulardaki çalışmalarını hedef almış değildi. O, filozofların bu alanda vermiş oldukları bilgilerin doğrulukları nispetinde kabullenilmesi ve onlardan yararlanılması taraftarıydı. Burada Gazalî'nin kritiğe tabi tuttuğu asıl konu dinî sahaydı ve o bu konuda bazı endişeler taşımaktaydı: Çoğunluğu teşkil eden avam, -pozitif

Bize göre, ne Gazalî ne de onun gibi düşünen kelâmcılar olaylar arasında düzenli bir ilişkinin bulunduğunu inkar etmemişlerdir. Onlar, sadece 'bir şeyin kendisinde var olduğu iddia edilen nedensel gücünün, o şeyin mahiyetinin ya da özünün zorunlu bir sonucu olduğu'nu söyleyen tezi reddetmişlerdir.

Gazalî, sebepler ve sonuçlar arasındaki mevcut münasebeti inkar etmez. O sadece, 'empirik bilginin ister istemez nesne ve olaylar arasındaki nedensel ilişkilere bağlı olduğu' şeklindeki Aristotelesçi yaklaşıma karşı koyarken 'sebep ile sonuç arasındaki ilişkide zorunlu bir şeyin bulunduğu' fikrini reddeder. Nitekim bu konuda müstakil bir eser kaleme alan S. Hayri Bolay 'neticede Gazalî tabiî/zorunlu illiyetin yerine ilahî illiyeti kabul etmiştir' der.[265] Demek ki, Gazalî'ye göre de bir çeşit kozalite söz konusudur, ancak sebep ve sonuç arasındaki bu düzenli ilişki (kozalite) yatay değil, dikeydir; düzenli bir devamlılık içinde bu ilişkiyi devam ettiren yüce Yaratıcı'dan başkası değildir.

---

ilimler sahasında parlak bir şöhret yakalamış olan- filozofların şöhretlerinin tesirinde kalarak onların dinî konulardaki delillerine de hayran kalıp hüsn-ü zan besleyebilirlerdi. (Gazalî'nin bu konudaki düşünceleri için bkz., Gazalî, *el-Munkiz Mine'd-Dalal,* (nşr. Semih Dağim), Daru'l-Fikri'l-Lübnanî, Beyrut 1993, s. 69.)

İşte bu ve benzeri sebeplerle Gazalî dinin ilgili gerçeklerini mukayeseli olarak yeniden yorumlamaya çalıştı. Neticede, dönemin önemli bir ilim mahfili olan Nizamiye medreselerinde yüksek bir mevkide bulunan Gazalî'nin bu alandaki eserleri halk tarafından büyük bir rağbet gördü. Ancak bu rağbet ilimler adına bir duraksamaya da sebebiyet verdi. Şöyle ki, Gazalî'nin belli konularda belli sebeplerden dolayı tenkid ettiği filozofların şahsında, toplum, pozitif ilimle alakalı uğraşılara soğuk bakmaya başladı. Keza, müteakip dönemlerde toplumda 'İslami ilimlerde büyüklüğü tartışılmaz olarak kabul edilen bu insanın eserlerinin yeterli olduğu, dolayısıyla, yeni şeyler söylemeye gerek olmadığı' şeklinde bir anlayış da yerleşmeye başladı. Problem sağlıklı bir biçimde düşünüldüğünde görülecektir ki, ilimler adına olumsuz diyebileceğimiz bu gelişmeler Gazalî'den sonra olmuştur. Dolayısıyla, buradaki ihmaller onu takip edenlerce sergilenmiş bulunmaktadır. Gazali'nin bu gelişmelerin seyrine doğrudan bir dahli söz konusu değildir. Bir diğer ifadeyle, bu duraksamanın doğrudan müsebbibi Gazalî değildir. Eğer burada bir ihmal varsa, -ki vardır- bu tümüyle, filozoflarla alakalı, onun vermeye çalıştığı mesajı yanlış okuyanlara ve de dinî ilimler alanında onun gölgesinde kaybolanlara aittir. Bizce olay bu şekilde değerlendirilmelidir. Bu çerçevede '*İslam Felsefesine Giriş*' adlı çalışmasında M. Bayraktar ise şöyle der: "..Bize göre, -eğer İslâm'da felsefenin/hikmetin gerilemesinin sebebi bağlamında- Gazalî'ye ille de bir suç yüklenecekse, onun tek suçu tenkitlerinin yanlış değerlendirilmesidir, denilebilir." (Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş,* Ankara Üniv. Bas., Ankara 1988, s. 133.)

265 Bolay, *Aristo Metafiziği İle Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması,* s. 193.

Burada Gazalî'nin eleştirilerinde vurguda bulunduğu temel husus, filozoflardan sebep ve sonuç arasındaki ilişkinin mantıkî mahiyetini ortaya koyacak yeteri kadar sağlam bir delil getirmelerini istemek olmuştur. O, sebep ve sonuç çizgisinde devam eden olaylara ilişkin tecrübelerimizin -dünyada neler olup bittiğine anlam verebileceğimize inanmak için- bize iyi dayanaklar sağladığı inancına hiçbir şekilde karşı çıkmaz. Onun itiraz ettiği şey, sadece 'nedensel bağlantının zorunlu olduğu' hususudur.[266] O bu çerçevede şöyle der:

Adet olarak sebep ve onun sonucu (müsebbebi) olduğuna inanılan şeyler arasındaki ilişki/birliktelik bizce zorunlu değildir. Zira ele alınan her iki şey birbirinden tamamıyla farklıdır. Biri diğerinin ne sebebi ne de sonucudur. Bunlardan birisi ortaya konulduğunda diğerinin (müsebbebin/sonucun/eserin) ortaya çıkması zorunlu değildir; ortadan kaybolması da diğerinin ortadan kaybolmasını gerektirmez. Birinin varlığı için, diğerinin varlığı zorunlu olmadığı gibi, birinin yokluğu da diğerinin yokluğu için zorunlu değildir.[267]

İlgili ifadeler dikkatle okunduğunda Gazalî'nin burada sebeplerin vesileliğini inkar etmediği anlaşılacaktır. Bizce, onun haklı olarak itiraz ettiği husus yalnızca şu idi: Belli sebeplerin birarada bulunması/bulundurulması, âdeten alışık olduğumuz belli bir sonucun (müsebbebin/eserin) varlığını zorunlu kılmaz. Bunun için, sonucun nasıl varedileceğini bilen ve bildiğini tercih eden ve sonra tercih ettiği şıkkı yürürlüğe koyacak bir güç sahibinin olması gerekir ki o da yüce Yaratıcı'dan başkası olamaz. Bunun aksini iddia etmek, zerre miktar şuuru, bilgisi, iradesi, şefkati ve de gücü bulunmayan sebeplere bu özellikleri vermek demek olacağından bu, selim mantıkla çelişmek olur. Gazalî'nin önemle üzerinde durduğu bu görüşünde ne kadar tutarlı olduğunu basit bir örnekle ortaya koyabiliriz. Bir önceki bölümde 'yumurta+ısı+ süre=civciv' şeklindeki bir denklemle vermeye çalıştığımız örnekten de anlaşılacağı üzere, denklemin sol tarafında etken sebep gibi gözüken unsurların hiçbirinde sonucun (civcivin)

[266] Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş,* (çev.: Turan Koç), İz yay., İstanbul 2000, s.136.
[267] Gazalî, *Tehâfutu'l-Felâsife,* s. 239.

gerek fiziki organlarını gerekse canlılığını/hayatını vücuda getirebilecek bir özellik bulunmamaktadır; bu sebeplerin sonucu oluşturabilecek ne bir bilgi ve plan, ne bir maksat ne bütün bunları pratiğe dökebilecek bir karar verme özelliği ve ne de bir gücü vardır. Şu halde, denklemin sol tarafında bulunanlar sadece, -sonucu/civcivi yaratacak olan- Allah'ın sübhanî âdeti gereğince insanlara şart olarak koştuğu vesile sebeplerdir. Kelamcıların deyimiyle '*ilel-i adiye*' veya '*şurût-i adiye*'dir. Kanaatimizce, bu konuda Gazalî'nin ne demek istediğini gerektiği gibi bir değerlendirmeye tabi tutmadan, onu hikmetin veya bilimsel düşüncenin karşıtı olarak değerlendirenler, haksızlık etmektedirler.

Gazalî bu bağlamda savunduğu görüşü ortaya koyarken bir dizi örnek verir. Burada biz sadece iki örnekle yetineceğiz. Birincisi, nurun (aydınlığın/ışığın) güneşle olan ilişkisi üzerine, diğeri ise ateşin pamukla olan teması üzerine olacaktır.

Birinci Örnek: Gazalî, nurun (aydınlığın/ışığın) oluşumunun, güneşin doğuşuyla zorunlu bir ilişki içinde olmadığını belirtir.[268] Ona göre, ilişki vardır, ancak bu, zorunlu ve yatay bir ilişki değildir. Bu ilişki, düzenli bir devamlılık içinde doğrudan Allah tarafından gerçekleştirilmektedir. Yani, buradaki sonuç (aydınlık), güneş gibi bir vesile sebeple ilişkili olarak bizzat Allah tarafından oluşturulmaktadır.

Bize göre Gazalî ve bu düşünceyi paylaşan kelâm alimleri, burada da tutarlı bir yorum sergilemiş olmaktadırlar. Şimdi ilgili şahısların yorumlarını neden daha isabetli bulduğumuzun gerekçelerine geçmeden önce, güneş ışığının oluşumuyla ilgili mevcut bilimin verilerini özetlemeye çalışalım: Güneşte hidrojen atomları helyuma dönüşür ve bu helyum çekirdeklerinin erimesiyle ortaya sert ışın parçacıkları çıkar. Sonra bunlar güneş sathına ulaşarak hidrojen atomlarının ışıldamasına sebep olur, hayatımızın vazgeçilmez bir unsuru olan güneş ışığını oluşturur.[269]

---

268 Bkz., Gazalî, *age.*, s. 239.

269 Dört yapıtaşı olan bir helyum çekirdeği bir protonlu dört helyum çekirdeğinden daha hafiftir. Bu kütle farkı ise, enerjiye dönüşür. Bkz., *http://maun.istanbul.edu.tr/fen/astronomy/populer/gunes02htm.*

Şüphesiz ki bu türden bir izah sadece ilgili sonucun meydana geliş şekliyle/düzeniyle alakalı bir açıklamadır, yoksa niçiniyle ilgili ve ispatlayıcı bir bilgi değildir. Ne var ki 'yapan'ı hep 'yapılan' içinde arayanlar, burada da güneşi fail olarak görme gibi bir yanılgıdan kendilerini kurtaramamaktadırlar. Biz, bu noktada, gerek Kur'ân'ın kozalite konusunda kullanmış olduğu üsluptan, gerekse selim mantığın emrettiği kurallardan hareketle ancak şunu diyebileceğimiz kanaatindeyiz: Güneşi vareden hangi irade ve kudret ise, onun yüzeyinde gözlemlediğimiz aydınlığı var eden ve sonra onu merkezden muhit hattına doğru belli bir süre ve düzen içinde ulaştıran/dağıtan da o olmalıdır. Bu cümleden olarak ilgili pasajı, içinde yer alan fiillerin fail'inin yüce Yaratıcı olması gerektiği gerçeğinden hareketle, şu şekilde tashih etmemiz yerinde olacaktır: Güneşte hidrojen atomları helyuma dönüştürülür ve bu helyum çekirdeklerinin eritilmesiyle ortaya sert ışın parçacıkları çıkarılır. Sonra bunlar güneş sathına ulaştırılarak hidrojen atomlarının ışıldatılmasına sebep kılınır, hayatımızın vazgeçilmez bir unsuru olan güneş ışığı oluşturulur.

Nasıl ki, meyve isimli bir sonucu/eseri ağaç adlı vesile sebebin üstünde; su isimli bir sonucu/eseri bulut adlı vesile sebebin arasında; sebze isimli bir sonucu/eseri toprak adlı vesile sebebin üzerinde; yumurta isimli bir sonucu/eseri tavuk adlı bir vesile sebebin karnında; insan isimli bir sonucu/eseri anne adlı sebebin rahminde doğrudan vareden/yaratan O'dur[270], şüphesiz ki, ışık isimli bir sonucu/eseri güneş isimli bir vesile sebebin sathında yaratıp yayan da O'ndan başkası değildir. Bir şeyin başka bir şeyin 'üstünde, arasında içinde, karnında veya çevresinde' bulunması, onu yaratma alanının dışında bırakmaz. Bu itibarla, ilahî irade ve kudretin tasarrufu olmazsa, ışık adlı sonuç güneş isimli vesile bir sebebin bağrında asla kendiliğinden oluşamaz. Çünkü -diğer konularda olduğu gibi- buradaki oluşum, değişim ve dönüşümler de, herşeyi bilen ve kontrolünde tutan mutlak bir irade ve kudretin düzenli ve sürekli tasarrufunu gerektirmektedir. İşte dikkatlerden

270 Bu son husus, Kur'ân'da, anlamı gayet açık cümlelerle ifade olunur: "...*(O Alllah ki,) sizi annelerinizin karnında üç karanlık (bölge veya aşama) içinde, birbirini takip eden bir yaratışla (halken min ba'di halkin) yaratıyor. O, (sizi böyle yaratan), sizin Rabbiniz Allah'tır, mülk/varlık O'nundur, O'ndan başka bir ilah yoktur. Böyle iken nasıl oluyor da, (bu gerçekten) çevrilebiliyorsunuz.*" (Zümer, 39/6.)

kaçan bu noktayı, -yerleşik alışkanlıklarımızın bizde oluşturduğu doğmalardan uzak olarak düşünmeyi başardığımız takdirde- kolaylıkla anlamış olacağız.

Esasında aydınlığın, bize gerçek/fail sebebi görünen güneş, ateş kütlesinden ibaret kesif, maddî bir varlıktır, aydınlık ise güneşten farklı olup, maddî olmayan nuranî bir varlıktır. Bu itibarla, buradaki sebep ve müsebbeb arasında rasyonel bir gerektirirlik aramamız makul değildir. Ayrıca -tecrübelerimizin dışında- bunun ispatı da mümkün olmaz. Çünkü bizim gözlemlediğimiz sadece aydınlığın güneş tarafından gelmesidir, yoksa aydınlığın bizzat güneş tarafından var edildiği değil. Ne var ki bizim aydınlığı hep güneşin doğuşuyla birlikte gözlemlemiş olmamız bizi buna göre bir hüküm vermeye adeta mahkum bırakmaktadır. Burada söz konusu hususun daha net bir biçimde aydınlanmasına yardımcı olabilecek başka bir örnek üzerinde durmamız yararlı olacaktır. Sözgelimi bir çalgı aletinin teline dokunduğumuzda ondan bir ses duyarız; her dokunuşun ardından bir ses alırız. Tele dokunuşu, sürekli olarak sesin takip etmesi (iktiranı) bizde bir şartlandırma oluşturur. Neticede bu şartlanma dikkatsiz zihinlerimizde tel ile ses arasında zorunlu bir ilişki varmış gibi, yani ses tel tarafından oluşturuluyormuş gibi bir kanaat oluşturur. Gerçekte ise bu selim akılla izah edilecek bir durum değildir. Çünkü çelik cinsinden olan tel gibi maddî bir sebeple ondan tümüyle farklı olan maddi olmayan ses gibi bir sonuç arasında mantıkî bir gerektirirlik yoktur. Zira şuursuz ve cansız çelik telde sesi icad edebilecek fizikötesi hiçbir özellik söz konusu değildir. Şu halde ilgili sebeb gibi ses de (sonuç da) ayrıca yaratılmaktadır. Bu böylece kabullenilmediği takdirde, o zaman ortaya 'Allah sebebin (telin) mükevvini (oluşturucusu), o da sesin mükevvinidir' gibi bir sonuç çıkar ki bunu ne mantığın kurallarıyla ne de Kur'ân'ın zihinlere yerleştirmeye çalıştığı tevhid ilkesiyle örtüştürebilmemiz mümkün olmaz. İşte güneş ve aydınlık arasındaki ilişki de bundan farklı değildir. Güneş gibi çevresindeki aydınlık da onunla eş zamanlı bir iktiran içinde ayrıca yaratılmaktadır. Çünkü güneş 'bir şey' olduğu gibi aydınlık da 'bir şey'dir, dolayısıyla her ikisi de '*her bir şeyin yaratıcısı Allah'tır*'[271] âyetinin kapsamında değerlendirilmelidir. Esasında

[271] Bkz., En'am, 6/102; Ra'd, 13/16; Zümer, 39/62; Ğafir, 40/62;

"*hamd, gökleri (semavatı) ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur*"[272] âyeti bu durumu aydınlatıcı mahiyettedir. Açıktır ki bu âyet -güneşin de dahil olduğu- semavatın yaratılmasını ifade ettikten sonra yeni bir cümleyle karanlık ve aydınlığın var edilmesini söz konusu etmektedir. Bu da bize iki ayrı yaratılışın varlığını işaretlemektedir.

Bu noktada ileri sürülebilecek farklı yorumlar bizi izah edemeyeceğimiz sonuçlarla baş başa bırakabilir. Şöyle ki, eğer aydınlık -O'nun tasarrufundan bağımsız olarak- doğrudan güneş tarafından oluşturuluyorsa, o zaman güneş olmadığı zaman ortalığı kaplayan karanlık için ne diyeceğiz? Onu hangi fail sebebe bağlayacağız? Zira karanlık da aydınlık gibi bir varlıktır. Yani, aydınlığı bizzat oluşturan güneş ise, peki karanlığı oluşturan kimdir? Acaba, biz burada başlı başına bir 'şey' olan karanlığın da bizzat Yaratan tarafından var edildiğini kabul etmeyip de bunu sırf güneşin gurubuyla izaha kalkışırsak problemi çözmüş olur muyuz? Bizce, 'hayır'. Çünkü böyle bir anlayış önümüze izah gerektiren ayrı problemler çıkaracaktır. Bu yaklaşıma göre, güneşin gurubu/kaybolması bizzat karanlığın fail sebebi sayılmış olacaktır. Bu ise mantıken tutarsız bir durumdur. Zira bir şey (yani güneş) sırf gurubuyla, henüz ortada olmayan başka bir varlığın (karanlığın) oluşturucusu (mükevvini) olamaz ve bunun aklen ızahı yapılamaz. Bu noktada öne sürülen önermeler sadece mümkün gözlemlerimize dayanmakta olup yanlışlanabilir bir mantıksal kurgudan ibarettir, asla doğrulanabilir mantıksal bir forma sahip değildir. Biz sadece karanlığın güneşin gurubunu takip ettiğini gözlemlemekteyiz ki bu ise bize ancak olanın tasviriyle (yani oluş düzeniyle) ilgili bir bilgi verir, yoksa olayın varoluş sebebiyle ilgili açıklayıcı/ispatlayıcı bir bilgi vermez. Şu halde güneş ışık için bir vesile sebep ve onun varlığı için bir alamettir. Nitekim Kur'ân'da '*ayete'n-nehar*'[273] ifadesi kullanılır ki Tefsir kaynaklarımızın genelinde bu, 'gündüzün alameti/ayeti olan güneş' olarak yorumlanmıştır. Netice olarak diyebiliriz ki Gazalî'nin, 'tevhid-i rubûbiyet' veya 'tevhid-i hâlikıyet' açısından varmış olduğu bu sonucu, peşinen reddedilmesi gereken bir yaklaşım olarak değerlendirenler, bize göre, biraz

272 En'am, 6/1

273 İsra, 17/12.

aceleci davranmaktadırlar. Zira Gazalî aydınlıkla güneş arasındaki ilişkiyi inkar etmemiştir, o sadece bu ilişkinin şekline itiraz etmiştir. Sonuç olarak o, aydınlık için güneşin vesile bir sebep olduğunu, herşeyde olduğu gibi burada da gerçek müessirin/illetin Allah olduğunu belirtmiştir.

İkinci Örnek: Gazalî, ilgili eserinde filozofların iddialarına değindiği yerde 'ateşin pamuğa teması' üzerinde de durarak şöyle der: Bu meselenin tartışılmasında üç husus bulunmaktadır. Birincisi, karşıtlarımızın 'yanmanın failinin yalnız ateş olduğunu ileri sürmeleridir; ateş, iradeli değil tabiî bir faildir, dolayısıyla, onlara göre, ateşin alıcı birşeyle temasa getirildiğinde yapısında bulunanı yerine getirmemesi mümkün değildir.[274]

Ateş nasıl yanma sebebi olabilir? Sebep diye bilinen şeyi sonuç diye bilinen şeye bağlayan ilişkinin mahiyeti nedir? Gazalî, zorunlu nedensel bağlantının bulunduğuna inanmayı haklı gösterecek eldeki tek gerekçenin tecrübe olduğunu, dolayısıyla böyle bir tecrübeye dayanarak iddiada bulunmak için çok sınırlı bir hakka sahip olduğumuzu ileri sürer:

Doğrusu, filozofların ateşle temas gerçekleştiğinde, yanmanın ortaya çıktığını gözlemlemekten başka delilleri yoktur; ancak, gözlem, sebep-sonuç ilişkisini değil, olsa olsa birlikteliği (eş zamanlı oluşu) ispat eder; dolayısıyla realitede Allah'tan başka (müessir) İllet yoktur.[275]

Oliver Leaman'ın burada konuyla ilgili olarak dikkat çektiği bir hususu aktarmak istiyoruz. Leaman şöyle der:

Aristotelesci izaha göre, yanıcı birşey varsa ve yanmayı meydana getirebilecek yapıda bir alev bulunuyorsa, biz bu durumda, bizi, pamuğun yanacağı (daha doğrusu yanması gerektiği) sonucuna iletmek durumunda olan, bütünüyle doğal bir olayla ilgileniyoruz, demektir. İlgi çekici olan husus, Gazalî'nin, bizzat Aistotelesçi ilkelere göre nedenselliğin zorunluluğunu savunan felsefî tutumun çöktüğünü hatırlatmasıdır. Çünkü Aristoteles, maddenin kendi başına hareket etmeyeceğini savunmaktadır, öyle ki madde bir ilk hareket ettirici tarafından (uygun araçlar vasıtasıyla) harekete geçirilinceye kadar pasiftir; buna göre, 'fizikî nesnelerin tabiatta

274 Gazalî, *Tehafutu'l-Felasife,* s. 239.
275 Gazalî, *age.,* s. 240.

kendi başlarına zorunlu bazı işler yapacak özlere sahip olduğu' iddiası, maddenin mahiyeti konusundaki felsefî görüşle tutarsızlık arzediyor görünmektedir.[276]

Bizce, Gazalî'nin, eşyanın tabiatına ve onların birbirleriyle ilişkisine dair fikirleri 'tevhid ilkesi' açısından önem taşımaktadır. Şimdi ateş içerisine konmuş bir parça pamuk örneğini yeniden ele alıp incelemeye çalışalım. Gazalî'nin ileri sürdüğü tezi burada şöyle özetleyebiliriz:

i. Pamuğun yanmasına sebep olan ateş değildir, (fe lâ fi'le lehâ.)

ii. Ateşle temasa geçtiğinde pamuğun yanmasından sorumlu olan Allah'tır. [277]

Gazalî, bu konuda filozofların sahip olduğu tek delilin 'ateşle temas olduğunda yanmanın meydana gelmesinin gözetlenmesinden' ibaret olduğunu hatırlatır. Nitekim, A. Wolfson, '*Kelam Felsefeleri*' isimli eserinde, Gazalî'nin 'ateş-pamuk' örneğiyle neyi anlatmaya çalıştığını şu cümleyle özetler: Gözlemlerimiz, sadece -ateşle temas olduğunda- yanmanın meydana geldiğini kanıtlar; yanmanın bizzat ateş tarafından gerçekleştirildiğini değil.[278]

Bouguenaya da, Gazalî'nin bu argümanını destekler ve onun söz konusu yaklaşımlarından hareketle bu hususu aşağıdaki şekilde yeniden formüle ederek bize şöyle bir açılım sunar:

Gözlem: Pamuk ateşin içine atıldığında, yanar.

Soru: Bu reaksiyondan kim sorumludur?

Bu sorunun cevabını bulmak için pamuğun ilişkili olduğu bütün bir varlığı (kainatı) incelemek gerekir. Diğer bir ifadeyle bu soruya cevap verebilmek için, pamuğu yanıyor kılmak için nelere ihtiyaç duyulduğunu keşfetmemiz gerekir. Bunun için de onun nasıl yandığını bilmemiz gerekir. Pamuğun yanmasından kimin veya neyin sorumlu olduğunu tespit etmek için kabataslak pamuğu, karbonu (külü), oksijeni ve pamuğun ona göre yandığı düzeni bilmemiz gerektiğini söyleyebiliriz. Yanma olayından

276 Oliver Leaman, *age.,* s. 137.
277 Gazalî, *age.,* s. 279.
278 Bkz., Wolfson, *Kelâm Felsefeleri,* s. 416.

sorumlu olduğu iddia edilen failin, bu unsurların teker teker hepsini kontrol etme için hassas bir plana/proğrama ve bu kontrol içerisinde pamuğu küle dönüştürme için de yeterli bir güce sahip olması gerekir. Acaba ateş bu özelliklerden hangisine sahiptir? Cevap: Ateş bunların hiçbirine sahip değildir; şuursuz ve iradesizdir ve onun için herhangi bir güç de söz konusu değildir. O halde ateş bu işten sorumlu olamaz. Pamuğun yanmasından sorumlu olanın, ateşi, pamuğu, oksijeni ve yanma olayının içinde gerçekleştiği ortamı bütün detaylarıyla bilen, kontrol eden ve gereğini yapan biri olması gerekir; yani onun bütün bu unsurları -son tahlilde tüm varlığı bütün konbinezonlarıyla- kuşatıcı bir ilim, plan ve kudrete sahip olması gerekir: O, Allah olmalıdır.[279]

Akıl, bu failin ilgili sıfatlara/özelliklere sahip bir Yaratıcı olması gerektiğini emreder. Zira, kainat ayrılmaz bir bütündür. Herşey, -içinde hiçbir cüz'ün diğerinden daha aslî olmadığı- tek bir bütünü oluşturan başka herbir şeye bağlıdır. Bütün, -kendileri bütünü oluşturan- cüz'leri destekler. Yani, herşey yoksa, birşey de yoktur. Bir şeyden sorumlu olan her ne ise, herşeyden de onun sorumlu olması gerekir. Zira realitede bütün eşya birbirine öylesine bağlıdır ki, birşey, kainattaki başka tüm şeylerden bağımsız bir şekilde var olamaz. Başka bir ifadeyle, birşey ancak kainatın bütünü içinde var olabilir. Öyleyse, birşeyi yapabilmek için, kainatta herşeyi kontrol altında bulunduracak bir bilgi ve kudrete sahip olmak gerekmektedir.

İnsan bir an için şöyle diyebilir: Ateşe tutulan pamuğun yandığını görüyoruz, bunu sağa sola çekmenin ne anlamı var? Ancak eşyanın derinliğine inildiğinde, oradaki, en küçük bir oluşum ve dönüşümün, sanıldığının ötesinde iç içe kompleks faaliyetlerden ibaret olduğu görülecektir. Bu bağlamda Nobel Fizik Ödülü sahibi fizikçi Richard Feynman'ın yaşadığı hayreti/şaşkınlığı aktarmada yarar mülahaza ediyoruz:

Beni her zaman düşündüren bir şey var: Bugün anladığımız şekliyle yasalara göre, evrenin en küçük bir bölümünde ve en küçük bir zaman süresinde bile ne olup bittiğini öğrenmek, bir bilgisayarın sonsuz sayıda mantıksal işlevini gerektiriyor. O küçük bir bölgede bütün bunlar nasıl

---

[279] Bouguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları*, s. 89-90.

olabiliyor? En küçük uzay-zaman parçasında olan biteni anlamak neden sonsuz ölçüde bir mantık gerektirsin?..[280]

Yine bu çerçevede itiraz mahiyetinde denebilir ki, eşyada görülen olay ve hareketlerin izah edilebilmesi için, onlarda irade ve ilim gibi özellikler aramanın bir anlamı/gereği yoktur, onların, Yaratıcının kendilerine vermiş olduğu potansiyeli kuvveden fiile çıkarmakta olduklarını düşünmek kafidir. Acaba böyle bir yaklaşımla konuyu çözüme kavuşturmuş olur muyuz? Buna 'evet' diyebilmek sanıldığı kadar kolay olmasa gerekir. Bugün Tanrı'nın varlığını kabul etmek istemeyen fizikçiler bile, cisimlerin hareketlerindeki rotayı izah edebilmek için, onlarda aşkın bir özellik arama ihtiyacı duyar. Mesela R. Feynman şöyle der:

Cisimler için, mümkün olan en küçük sayıyı verecek bir rota vardır ve bu da doğadaki bir cismin gerçekte izlediği rotadır. Biz şimdi gerçek hareketten, elipsten, toplam yörüngeden söz ediyoruz. Parçacığın çekimi hissedip onun etkisiyle hareket ettiği gibi bir nedensellik artık söz konusu değildir. Onun yerine şunu söyleyebiliriz: Parçacık azimle bütün eğrileri ve olanakları tarayıp -sayının en küçük olduğu eğriyi seçerek- hangisini izleyeceğine karar verir.[281]

Görüldüğü gibi yaratık cinsinden olmayan bir İlah'ı kabul etmeyenler, ona ait küllî özellikleri eşyanın kendisine vermek zorunda kalıyorlar. Bu da gösteriyor ki insan zihni esasında yaratan ve yarattığına sürekli tasarruf eden bir ilah gerçeğini reddedemiyor, ancak bunu ön yargılarının baskısıyla farklı şekilde ifadelendirmeye çalışıyor. İşte R. Feynman fizik bilginimiz, mutlak bir ilim ve irade sahibi Yaratıcı varlığı dikkate almadığı için, kendisini böyle bir açıklamaya mecbur hissetmiştir.

Tekrar Gazalî'nin ilgili örneğine geri dönerek burada şu hususa yeniden vurgu yapma ihtiyacı duyuyoruz. Gazalî'nin 'yanma olayının gerçek faili'inin Allah olduğunu söylemesi' keyfe-mayeşâ (öylesine) düşünülmeden telaffuz edilmiş bir cümle değildir. Bu selim bir aklın meseleye çok yönlü bir bakışın ifadesinden başka bir şey değildir.

280 Feynman, *Fizik Yasaları Üzerine,* s. 59.
281 Feynman, *age.,* s. 53.

Bizce Gazalî burada neyi telaffuz ettiğinin son derece farkındadır. Zira, insanın, alışkanlıklarına dayanarak ateşi yanma olayının fâili olarak göstermesi, mantıken isabetli değildir. 'Ateş, yakıcıdır' önermesi, analitik (meselenin niçinini tanımlamakla ilgili) değil, sadece sentetik (bilgi ifade eden) bir önermedir. Başka bir ifadeyle, nesnenin yükleme nisbeti, yani ateşin, yakıcılık özelliğine nisbeti, aklî zaruretlerden (a priori) değil, gözlemlerimizden/tecrübelerimizden doğan (a posteriori) bir husustur. Bu cümleden olarak, ateşin yanma olayının hakiki sebebi olduğunu söylemek yerine, onu yanma olayının zahiri bir sebebi kabul etmek daha doğru olacaktır. Bir diğer ifadeyle, ateşi, yüce Yaratıcının yanma olayını kendisiyle gerçekleştirdiği bir vesile olarak görmek daha mantıklı olacaktır.

Gazalî'nin yüksek sesle dikkatleri çektiği bu duruma asırlar sonrasından iştirak eden bir bilim felsefecisi olarak David Hume şöyle der: Bütün hayat olaylarında kuşkuculuğumuzu korumalıyız. Eğer ateşin ısıttığına, suyun serinlettiğine inanıyorsak, bu sadece başka türlü düşünmenin zahmetli olmasından dolayıdır.[282]

---

282 Bkz., Russell, *Batı Felsefe Tarihi*, II,451. Burada, Hume'un, belli bir yere kadar Gazalî'nin görüşünü destekleyici bu çıkışını aktarırken, elbetteki bununla biz, ateşin yakıcılığını yok sayma gibi anlamsız bir tezi savunuyor değiliz. Bizim önemle üzerinde durmak istediğimiz nokta sadece 'ateşte şahit olduğumuz sonucun (yakıcılığın), bizzat yaratıcının inayetiyle (O'nun ilgi ve tasarrufuyla) gerçekleşmekte olduğuna' dikkat çekmektir. Çünkü her oluşum, bu oluşumu gerçekleştirebilecek -bilgi, plan, tercih gücü ve kudret özelliği gibi- fizik ötesi donanımlara sahip bir olduranı (mükevvini) gerektirmektedir. Esasında ateşin kendisinin meydana geliş şekli de doğrudan herşeyin Sahibi/Yaratıcı'nın tasarrufunu gerektirmektedir. Ne var ki, diğer örneklerde olduğu gibi, burada da belli sebepler ardından belli sonucun (yanma olayının) düzenli bir devamlılıkla getiriliyor olması/yaratılması dikkatsiz zihinlerin yanlış çıkarsamalarına yol açmaktadır; ortada yanmaya konu olan belli bir madde ve oksijenin mevcudiyeti gibi sebepler, onları, yanmanın gerçekleşmesi için yeterli illet olarak görmeye götürmektedir. Kur'ân'da söz konusu bu yanlış mülahazaları aydınlatıcı bir cümle vardır. Bu âyet, yeşil bir ağaçtan ateşin çıkarılmasını konu edinir; Arapların kullanmış oldukları meşhur ağaca yer verilir. Şöyle ki, bu ağacın iki yeşil dalının birbirine sürtülmesini müteakiben ateş oluşmaktadır. İşte Kur'ân özel bir örnek vesilesiyle, tam bu noktada hakiki müessirin (fail İlletin) Allah olduğunu vurgulamaktadır. Dikkatlerden kaçan bu âyetin orijinal ifadesi ve anlamı şöyledir: "*ellezî ceale lekum mine'ş-şeceri'l-ahderi naren.. /Size (bu) yeşil ağaçtan ateş yapan O'dur.*" (Yasin, 36/80). Kur'ân'ın bu ifadesi açısından olayı değerlendirdiğimizde önümüze çıkan tablo şudur: Ne ağacın kendisi ne de oksijen gibi sebepler yanma olayını gerçekleştiren fail sebep değildir, onlar sadece, -insanların isteklerine bağlı olarak- Yaratıcı tarafından üzerlerinde yanma olayının gerçekleştirildiği birer vesile sebeptirler.

Yanlış anlaşılmalara meydan vermemek için burada bir noktanın daha aydınlatılması gerekecektir: Biz, yanma olayının gerçekleştirilmesi için bu vesileye müracaat etmeye mecburuz, zira, yüce Yaratıcı bu âlemde sonuçları sebeplere bağlı bir yaratma şeklini tercih etmiştir. Bunu kendisi böyle murat ettiği için ve hikmeti öyle gerektirdiği için yapmıştır. Allah, varlıkta hedeflenen hikmetleri anlayabilelim, böylece kendisini tanıyabilelim diye, sebep-sonuç çizgisi içinde bir yaratmayı irade etmiştir, yoksa, Yaratanın sonuçları yaratmak için sebeplere ihtiyacı yoktur, ama, O'nun nasıl yarattığını anlamak için, bizim sebeplere ihtiyacımız vardır.

Vahyin öğretilerinden bizim anladığımız şudur: Sebepler gibi sonuçlar da doğrudan Allah tarafından yaratılmaktadır. Varlıkta cereyan eden her bir oluşum, dönüşüm ve değişimin gerçekleşebilmesi, aşkın niteliklere ve mutlak özelliklere ihtiyaç duyar ki, bunları eşyanın kendisinde aramak, akılla zıtlaşmak anlamına gelir. Bu sebepledir ki, Gazalî'ye göre, her ne kadar biz görünürde bazı şeylerin başkalarının değişmesine adeta sebep olduğundan söz edebilsek de, realitede dünyada görebildiğimiz oluşumları ve dönüşümleri mümkün kılan güç, başlı başına eşyanın kendisinde değil, Allah'tadır. Nitekim o, bu hususu desteklemek için canlı bir örnek daha verir:

Gözleri görmeyen bir adam, gözlerinde perde varsa ve de insanlardan gece ile gündüz arasındaki farka ilişkin bir şey işitmemiş ise, bu kişi gözlerinden gündüzün perde kaldırılıp da göz kapaklarını açsa ve renkleri görse, renklere ait bilginin gözünün açılmasıyla meydana geldiğini zanneder. Ve yine bu şahıs gözünün sağlam ve açık bulunması ve karşısındaki nesnenin de rengi olması durumunda mutlaka onu göreceğini zanneder. Fakat güneşin batıp renklerin kaybolmasıyla, o renklerin gözle izlenimine güneş ışığının sebep olduğunu öğrenir. Şimdi, karşıtlarımız, görünürdeki bitişikliğe bakarak varlığın ilkelerinde/mebde'lerinde, olayların kendisinden çıktığı neden ve sebeplerin bulunduğuna nasıl/hangi yolla emin olabilirler?[283]

---

[283] Gazalî, *Tehafüt,* s.242-243. Gazalî devamla şöyle der: Bu itibarladır ki, onların (İbn Sina gibi) muhakkikleri, cisimlerin iktiranı sırasında (bitişik/yanyana bulunmaları sırasında) meydana geldiklerinde ittifak ederek şu hususu kabullenmek durumunda kalmışlardır: 'Bunlar

Gazalî'nin düşüncenin temel kuralları içinde yürüttüğü bu mantık yalnızca ona has değildir. Bunu diğer kelam alimlerinde de görmek mümkündür. Mesela, sonuçların sebepleriyle yatay bir zorunluluk ilişkisi içinde olamayacağını Gazalî'den çok önce izaha çalışan Ebû Bekr el-Bakillanî'ye (ö. h. 403) kulak verelim:

Eğer, yakma, soğutma, ısınma, sarhoş etme, doyurma, suya kandırma ve onların (cisimlerde sonucu vücuda getirebilecek zorunlu özelliklerin bulunduğunu savunanların) iddia ettiği diğer hâdis durumlar, cisimde bulunan bir 'tabiat'ın etkisiyle gerçekleşiyorsa, bu tabiat ya cismin kendisinden ya da başka bir şeyden kaynaklanır. Şimdi 'tabiat'tan maksat eğer cismin kendisi ise, alışkın olduğumuz şeylerden başka farklı bir şeyin vücuda alınması veya teması da, bu saydığımız (yakma, doyma ve kanma gibi) sonuçları meydana getirebilmeleri gerekir. Zira, bütün cisimlerin aynı cins unsurlardan meydana geldikleri ve de birbirlerinin dengi oldukları şüphe götürmez bir husustur.[284]

Bakillanî burada dikkatleri şu noktaya çekmektedir. Aynı cins yapıtaşlarından meydana gelen farklı bir şeyin aynı sonuçları vermemesi, ilgili sonuçların/malullerin cisimlerden zaruri olarak kaynaklanmadığının açık bir delilidir. Müellif daha sonra konuyu 'a'raz' (cevherin renk, biçim, hareket gibi özellikleri) bağlamında ele alarak açıklamalarını şöyle devam ettirir:

Eğer söz konusu bu 'tabiat'ın cismin kendisinde değil de 'a'raz'larında olduğu iddia edilecekse, yine bilinmelidir ki, a'raz'ların da fail olabilmesi

---

cisimlerdeki nispetlerin ihtilafı halinde vâhib-i suver –ki bu meleklerden bir melektir- tarafından meydana gelirler. Hatta onlar: 'Renk suretlerinin gözde izlenimi, vâhib-i suver tarafından meydana gelir, güneşin doğması, gözün sağlam olması, cismin renkliliği bütün bunlar, mahallin bu suretleri almasını mümkün kılan hazırlık ve yatkınlıklardır' derler. Gazalî sonra şöyle der: İşte bu durumla, 'yanmayı meydana getiren ateş; açlığı gideren gıda; iyileşmeyi meydana getiren ilaç; ölümü gerçekleştiren de kesici/delici alettir..' diyenlerin iddialarının batıl olduğu anlaşılır. (Bkz., Aynı yer.) Hemen burada belirtmiş olalım ki, Gazalî bunları böylece sıralamakla, sebeplerin lüzumsuzluğunu anlatmak istemiyor; sadece ilgili sebeplerle sonucu oluşturanın Allah olduğuna dikkat çekiyor. Bir diğer ifadeyle, zatında zorunlu bir etkiye sahip olmayan her bir sebebi etkin hale getirebilecek olanın ancak ilahi irade ve kudret olabileceğine vurgu yapıyor.

284 Bakillanî, *Kitabu't-Temhîd,* s.56.

birkaç bakımdan geçersizdir: Birincisi, arazların, kendi cinslerinden olan renk, oluş ve hareket vb. arazların faili olabilmeleri mümkün değildir. Zira, yakma, doyurma gibi filleri/sonuçları, doğrudan arazların meydana getirebilmeleri mümkün olsa idi, bütün bu fiillerin, cansızlar/ölüler (mevat) tarafından da meydana getirilebilmeleri caiz olurdu.[285]

Bakillanî demek istiyor ki, ölmüş bir varlıkta da aynı arazlar devam etmektedir ki, buna göre, arazlar için mümkün olduğu iddia edilen fiillerin, ölmüş varlıklar için de caiz/mümkün olması gerekirdi. O, konuyu şöyle bağlar:

Bu durumda da ilim, irade ve kudret sahibi birer canlı varlık olarak biz insanların da (yakma, ısıtma, doyurma gibi) sonuçları meydana getirebilmesi mümkün olurdu. Biz insanların bu fiilleri/sonuçları gerçekleştirmesi imkansız olduğuna göre, bizim sahip olduğumuz sıfatlara bile sahip olmayan maddenin bu işi (yüce Yaratıcı'nın tasarrufundan bağımsız olarak) yapabileceği nasıl iddia edilebilir?[286]

Bize göre Bakillanî ve onun gibi düşünen kelâm alimleri konuyu son derece sağlıklı bir yaklaşımla ele almış bulunmaktadırlar. Ne var ki, onların neyi izah etmeye çalıştıklarını anlama yerine peşinen reddetme yolunu tercih eden bazı zevat bu izahları birer muğalata olarak[287] değerlendirmeyi tercih etmişlerdir. Halbuki ne Bakillanî ne Gazalî, ne de aynı yaklaşımı paylaşan bu çizgideki bir başka kelam alimi, sebeplerin rolünü inkar etme gibi bir gaflet içine düşmüş bulunmaktadır. Onlar, kozmik alanda her bir mevcudun kendisine has fiziksel özelliklerinin bulunduğunu reddetmiş değillerdir. Vurgulamaya çalıştıkları sadece şudur: Sebeplerin Allah'tan bağımsız olarak sonucu oluşturmaları mümkün değildir. Zira sebepler, -sonucun/eserin ortaya çıkabilmesi için zaruri olan, ilim, irade ve kudret gibi- mutlak nitelik ve aşkın özelliklerden hiçbirisine sahip değillerdir. Keza, söz konusu kelam alimleri, her bir sebebin, -Allah tarafından oluşturulacak olan- belli bir sonucun/eserin yerine getirilmesi için istenen bir şartı (şart-ı adisi/illet-i adiyesi) olduğunu da ısrarla vurgulamışlar ve

[285] Aynı yer.
[286] Aynı yer.
[287] Mesela bkz., el-İrakî, Atıf, *Tecdîd fi'l-Mezahibi'l-Felsefiyye ve'l-Kelamiyye,* Kahire 1973, s.64.

de bunun insanlar açısından bağlayıcı olduğunu bildirmişlerdir. Kısaca kelamcılar, sebep-sonuç çizgisinde yürütülen düzenli ilişkiyi reddetmemişlerdir, onlar sadece bu ilişkinin, eşyanın tabiatından zorunlu olarak kaynaklandığı zannedilen bir ilişki olmadığına dikkat çekmişlerdir; eşya arasında sebep-sonuç çizgisinde düzenli bir ilişki vardır ama bu ilişki yatay değil, dikeydir, sürekli olarak Allah tarafından gerçekleştirilmektedir.

Gazalî'nin hicrî dördüncü asırda filozoflara yönelttiği eleştiriyi, Batı dünyasında gerçekleştirmeye çalışan başka bir bilim adamı da George Santayana'dır. O, yaratıcı fikrini kabullenmek istemeyen determinist bilim adamlarının zorunlu nedensellik anlayışına, 'hayvan inanışı' örneğiyle cevap verir. Bu örnekle, köpeğin zil sesini duyduğu her seferinde yiyecek bulması üzerine, 'zil sesinin, yiyeceğin nedeni olduğuna inanışı' dile getirilir.[288]

İslam dünyasında İbn Rüşd, Gazalî'nin 'sebeple sonuç arasında tabiî bir bağlantı olmak yerine tabiat üstü bir bağlantı bulunduğu' ile ilgili görüşüyle yakından ilgilenir ve 'sebeplerin inkarı bilginin inkarıdır ve bilginin inkarı da bu dünyada hiçbir şeyin gerçekten bilinemeyeceğine, bilindiği varsayılan şeylerin bir fikir olmaktan ileriye gidemeyeceğini' söyler.[289]

Burada, Gazalî'nin, bizim duyularımızı etkilediği söylenen herhangi bir nedensel gücün varlığını reddettiğine göre, bu tür bir bilginin kesinliğini nasıl kabul edebileceği merak edilebilir. Buna verilen cevap, 'lütfu ve keremi bol olan Allah'ın bizi asla aldatmak istemeyeceği şeklindedir; bu bakımdan O, varlığı öyle düzenli bir devamlılık içinde yaratmaktadır ki, aynı anda bizde nesnenin tartışma götürmez bilgisini de oluşturmaktadır.[290]

Gazalî'nin bu yaklaşımına Batı dünyasında George Berkeley'inin de (ö.1753) aynen iştirak ettiğini burada kaydetmiş olalım. O da, dış dünyanın objektifliğinin garantisini Tanrı'da görmektedir.[291] Bunun gibi sebep-sonuç çizgisinde gözlemlenen düzenliliklerin garantisini Tanrı'da gören

---

288 Bkz., Farukî, İsmail R., *Tevhîd,* (çev.: Dilaver Yardım-Latif Boyacı) İnsan yay., İstanbul 1995, s. 72.

289 İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Tehâfutu't-Tehâfut,* Daru'l-Fikri'l-Lübnanî, Beyrut 1993, s. 292.

290 Bkz., Gazalî, *age.,* s.245-246,247; O. Leaman, *age.,* s. 140.

291 Bkz., Gökberk, *Felsefe Tarihi,* s. 305.

diğer iki Batılı filozof da 'occasionalistler' olarak bilinen Geulincx (1624-1669) ve Malbranche'dır.[292] Çağdaş bir fizikçi olarak Bouguenaya'nın, Gazalî'nin izahlarıyla ilgili olarak yaptığı değerlendirme de oldukça dikkat çekicidir:

Onun eşyanın tabiatına ve onların birbirleriyle ilişkisine dair fikirleri büyük bir değer taşımaktadır. Bu fikirler, dünya görüşü esasen mekanistik olan modern insana acemice ve bilim dışı gözükebilir. Bu mekanik dünya görüşünde, dünya bağımsız bir şekilde var olan şeylerden mürekkeptir; ve bu şeylerin her biri kendisini öyle kılan kalıtsal niteliklere sahiptir. Nesneler zaman içinde var olmayı bu kalıtsal özelliklerinden dolayı sürdürür. Nesneler hariçteki bir gücün eylemi karşılığında bir değişime maruz kalıncaya kadar varlıklarını sürdürürler. Daha da ötesi, mekanik görüş, nesnelerin davranışını önceden tahmin edebilme imkanı veren tabiat kanunlarının mevcudiyetini farzeder. Ancak kuantum teorisi gibi yeni bilimsel teoriler, mekanik illiyet görüşünden temelde farklıdırlar. Bu teorilere göre, acemice olan mekanik görüşün kendisidir. Mekanik görüşten ziyade, Gazalî'nin fikirleri gerçekliğe uymaktadır. Onbirinci yüzyılda Gazalî'nin açık bir biçimde seslendirdiği fikirler ile yirminci yüzyılda kuantum teorisinin ileri sürdüğü fikirler arasında birçok benzerlik mevcuttur. Her ikisi de, nesnelerin davranışındaki düzenliliklerin nedensel kanunların varlığına atfedilmesi gerektiği fikrini reddederler. Olayların tamamen öngörülebilir olduğunu da reddederler.[293]

Gazalî'yi, kozalite konusunda bırakmış olduğu etkiler açısından değerlendiren H. Ziya Ülken ise *'İslam Felsefesi'* isimli eserinde bize şu bilgileri verir:

Gazalî'nin illiyetle alakalı ortaya koyduğu yaklaşımların kendisinden sonraki yüzyıllarda -İslam dünyasında olduğu gibi- Batı'da da derin bir etkisi olmuştur. Miguel Asin Palacios'un gösterdiği gibi, rahip Ramon Marti ondan ilham aldı. Metinden büyük bir şey değiştirmeden, fakat yazarın adını zikretmeden, 'Pugio Fidei' sinde, Gazalî'den birçok parçalar aldı. Pascal da bu rahibin adını zikretmeden 'Pensées' de ondan faydalandı.

---

292 Bkz., Gökberk, *age.,* s. 254-259.

293 Bouguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları,* s.86.

Gazalî ile Pascal arasındaki fikir akrabalığı buradan geliyor. Saint Thomas da Gazalî'nin birçok fikirlerini, ya asıl Latince çevirilerinden faydalanarak, yahut Ramon Marti vasıtasıyla kullandı. Ortaçağın sonuna doğru Gazalî'nin tesiri daha büyüktür. On dördüncü yüzyılda üç şüpheci filozof, P. d'Ailly, N. d'Autricourt, G. d'Occam sebeplilik konusunda Gazalî'den ilham aldılar.. Sebeple eser/sonuç arasındaki bağlantının bir alışkanlık bağlantısı olduğu bağlamında Gazalî'nin fikirlerinin üzerinde etkisi görülen diğer bir şahıs da, David Hume'dir... Hatırlanacağı üzere Gazalî şöyle demekteydi: Tabiat kanunları, -varlığın zaruri etkileşimlerinin bir sonucu değil- kudret ve irade sahibi (Fail-i muhtar) olan Allah'ın fiilleridir, fakat tabiat olayları arasındaki bağ, âdetullah'a uygundur. Yani sebeple eser arasında hiçbir zaruri ve değişmez bağlantı olmaksızın, Allah tarafından hep aynı tarzda var edilirler; bu münasebetleri düzenleyen Allah'tır. Burada bizim 'sebep' dediklerimiz sadece 'vesile sebep'tir. Bu açıdan, Ortaçağ Hristiyan volontriste'leri ve modern felsefede Malbranche'nin occasionalisme'i (vesileciliği) ile Gazalî'nin fikirleri arasında bir münasebet görmemek mümkün değildir. Ve yine o, 'illet-i adiye' fikri ile, tabiat kanunlarıyla alâkalı çok yumuşak bir görüşe ulaşmış olan Emile Boutroux gibi filozoflara çok uzaklardan zemin hazırlamıştır.[294]

2. Diğer Soft Determinist Yaklaşımlar

Kozmik alan bağlamında İslâm filozofları gibi, Mûtezile'den Nazzam ve Muammer gibi bazı zevat da, sebeplerin sonucu meydana getirme kabiliyetlerinin olduğunu, fakat bu kabiliyetin onlara Allah tarafından verildiğini ileri sürmüşlerdir.[295]

Tanrı'yı sadece evrendeki nizamın ilk planlayıcısı olarak gören, Newton ve Descartes gibi dindar Hıristiyan filozofları da bu kategoriye dahil edebiliriz.[296]

---

[294] Ülken, H. Ziya, *İslâm Felsefesi,* Ülken yay., İstanbul 1967, s. 124 -125. Ayrıca bkz., Çubukçu, İ. Agah, *Gazzalî ve Şüphecilik,* Ankara Üniv. Bas., Ankara 1989, s. 106-108.

[295] Bkz., Wolfson, *Kelam Felsefeleri.,* s. 432.

[296] Bu konuda geniş bilgi için bkz., Trusted, Fizik ve Metafizik, s. 145-176.

Bugün Hıristiyanlığın illiyet konusundaki yaklaşım tarzı da bundan farklı değildir. Zira eldeki mevcut metinlere göre, Allah kainatı altı günde yaratır, yedinci günde dinlenir.[297] Yani onlara göre yedinci gün, kainat, -Allah'ın kudretinin doğrudan taallukuna ihtiyaç duymadan- aracı sebepler vasıtasıyla işlemektedir.[298] Onlar açısından bakılacak olursa, öyle görünüyor ki, biz şimdi yedinci günü yaşıyoruz. Kainat baştan kurulmuş; şimdi ise, kendi kendine Allah'ın kudreti olmaksızın işliyor, ancak Allah, ara sıra, mûcize göstereceği zaman kainata müdahale ediyor.

A. Wolfson, Müslüman, Hristiyan ve Yahudi kelamını incelemeye tâbi tuttuğu '*Kelâm Felsefeleri*' isimli eserinde, felsefenin dinle olan karşılaşmasının, nedensellik konusunda üç aşamayı içerdiğini ifade ederek şöyle der:

Birinci karşılaşmada Yahudî bilgin Philon, felsefeyi dinileştirme teşebbüsünde, felsefenin nedensellik anlayışını değiştirdi. Ona göre, Allah, âlemin yaratılışında onun içine bazı nedensellik yasaları yerleştirdi. Böylece âlem O'nun gözetimi altında işlemektedir; ancak bu yasalar, Allah tarafından, onun -mucizeler adını alacak- yaratmasıyla geçici olarak askıya alınabilir. İkinci karşılaşmada, dinileştirilmiş bu illiyet/nedensellik anlayışı Kilise Babalarınca da kabul edildi. Üçüncü karşılaşmada ise, müslümanlar Kur'ân âyetlerine dayanarak âlemdeki her hadisenin doğrudan Allah'ın hür iradesince yaratıldığını kabul ettiler.[299]

Allah'ın, her şeyin her halini her an kudret elinde tuttuğu[300] bir tevhid anlayışından yoksun bir dünyada, Newton ve Descartes gibi bilim adamları Allah'ı sadece sebeplerin Yaratıcısı olarak tanıyabilmişlerdir. Esasında sebepleri bile Allah'a vermeyenlerin yanında bu takdir edilmesi gereken önemli bir adımdır ve bu noktada her biri tebrik edilmelidir. Ne var ki onların takıldığı noktada bizim de takılıp kalmamız gerekmiyor.

297 Yeni Ahit (İbranilere) 4: 4,10. (Kitab-ı Mukaddes/Eski ve Yeni Ahit, Ohan mat., İstanbul 1997, s. 229)

298 Bkz., Wolfson, *Kelam Felsefeleri,* s. 558.

299 Wolfson, age., s. 558.

300 Allah'ın kudret ve iradesinin bütün varlıklar üzerinde mutlak bir surette müessir olduğunu bildiren âyetler vardır: *"Her şeyin melekûtu (idare ve tasarrufu) O'nun elindedir"* (Yasin, 36); *"Hareket eden hiçbir canlı yoktur ki Allah onun perçeminden tutmuş olmasın"* (Hud, 56); *"Göklerin ve yerin kilitleri O'nun elindedir"* (Zümer, 63); *"..O her an bir faaliyettedir"* (Rahman, 29).

Mesela, kainatın büyük mimarı olarak gördüğü Allah, Newton'a göre, kainatı kurmuş, kainatın bütün hareketlerini mekanik kurallara emanet etmiştir. Yani, Allah kainatı yaratmış, kainat da kendi hareketlerini yaratıyor. İşte Newton ve benzerlerinin düşünceleriyle bizi ayıran can alıcı nokta burasıdır.[301]

Netice olarak diyebiliriz ki bu türden her bir yaklaşımda Ğaniyy-i Mutlak ve Kâdir-i Mutlak olan Yaratıcıyı vasıtalara muhtaç bir varlık olarak takdim söz konusudur. Zira böyle bir yaklaşımla farkında olunmadan sebeplere, O'nun rubûbiyetinde/icraatında bir nevi ortaklık verilir ki bu da yaratılmış mevcutların yaratıcılar konumunda görülmesini netice verir.

B. ARİSTOTELESÇİ ANLAYIŞLARIN 'TEVHİD' İLKESİ AÇISINDAN DOĞURACAĞI GÜÇLÜKLER

1. İlgili Yaklaşımların Tevhid Açısından Doğuracağı Güçlükler

İdare ve hakimiyetin en önemli esası, ortak kabul etmemek ve gayrın müdahalesine meydan vermemektir. Bunun içindir ki en küçük bir yerleşik alanın yönetiminde bile ikinci bir ortak gücün bulunması oranın asayiş, düzen, ahenk ve birliğinin bozulmasına sebep olur. Küçük bir alanın basit işlerinde durum böyle olunca, evren çapındaki hakimiyet ve idarenin ne denli müstakil (her tür müdahaleden bağımsız) bir tasarrufu gerektirdiği kendiliğinden anlaşılır. İçinde yaşadığımız âlemde en basit bir eksiklik ve karışıklık eserinin görülmemesi, varlığın bir el (aynı irade ve kudret) tarafından yönetildiğini gösterir. Nitekim Kur'ân'ın pekçok âyetinde semavat ve arzın altı gün (aşama) içinde Allah tarafından yaratılmış olduğuna temas edildikten hemen sonra O'nun arşa (tahta) istivası[302] söz konusu edilir ki bununla Allah'ın, mülkün yönetimindeki hükümranlığına dikkat çekilir.

---

[301] Demirci, *Bilimin Öteki Yüzü*, s. 82. Descartes, Newton gibi kozmolojik olayları başlangıç itibariyle Yaratıcı bağlamında değerlendiren diğer filozof ve bilim adamlarının görüşleri için bkz., Cevizci, Ahmet, *Metafiziğe Giriş,* Paradigma yay., İstanbul 2001, s. 162 vd; Trusted, Jennifer, *Fizik ve Metafizik,* (çev.: Seval Yılmaz), İnsan yay., İstanbul 1995, s. 271-287.

[302] Mesela bkz., Yunus, 10/3; Tâhâ, 20/5; Kasas, 28/14.

Esasında, ancak sınırsız ilim, irade, merhamet ve kudret sahibi yüce Yaratıcı'nın gerçekleştirebileceği işleri, çeşitli yorumlar altında sebeplere taksim etmek, onlarda da bu türden mutlak niteliklerin varlığını kabul etmek anlamına gelir ki Kur'ân dilinde 'şirk' adını alır ve büyük bir zulüm olarak nitelenir.[303]

Burada, 'sebepleri, sonuçları yapacak şekilde yaratan Allah'tır' denildiği için bunun bir problem olarak görülmemesi gerekir, denilebilir. Yani, 'nasıl olsa sebepleri, o sonuçları yapacak şekilde yaratan yine Allah'tır' diyebildiğimiz için gönlümüzün bu konuda rahat olması gerektiği, istenebilir. Ancak böyle bir anlayışın nereye vardığı/varacağı üzerinde dikkatlice durulması gerekir. Zira her bir sebep, aynı zamanda bir başka sebebin sonucudur.

Kur'ân '*Allah, her bir şeyin yaratıcısıdır*'[304] demektedir. Unutulmamalıdır ki 'külle şey'in/her bir şey' ifadesinin içinde hem 'sebepler' hem de 'sonuçlar' vardır. Aksi bir düşünce, sadece sebeplerin 'şey' kapsamında olduğu, onların arkasından gelen sonuçların ise 'şey' sözcüğünün dışında kaldığı anlamına gelir ki, bu gerçekten izahı zor bir durum olur. Kaldı ki, varlıkta 'şu sebep' veya 'şu da yalnızca bir sonuçtur' diyebileceğimiz bir durum da asla söz konusu değildir. Çünkü 'sonuç' dediğimiz bir şey aynı zamanda başka bir şeyin 'sebeb'idir.[305] Şu halde ilgili âyetlerdeki 'her bir şeyin yaratıcısı Allah'tır' ifadesinden hareketle rahatlıkla diyebiliriz ki her bir sebep gibi her bir sonuç da doğrudan Allah tarafından varedilmiş/yaratılmış olmaktadır. Konunun bu yanını *"Determinizm Üzerine"* adlı bir yazısında değerlendiren S. Demirci şöyle der:

Sebeplerin sonuçları yaptığı fikrinde ısrar edenlere göre, -başka bir sonucun sebebi olan- bu sonucun da, başka bir sebeple yapılıyor olması

---

303 Lukman, 31/13. Bugün her nedense, Allah'a ortak koşmak veya şirk dendiğinde, inanan bazı zihinlerde sadece geçmiş bir kısım kavimlerin putlara tapmaları belirmektedir. Halbuki Allah'ın mülkü ve o mülk üzerindeki icraatlarının (tekvinî emirlerinin) sebeplere/tabiata taksim edilmesi de bir çeşit şirk olup birincisinden farklı değildir.

304 En'am, 6/106; Ra'd, 13/16; Zümer, 39/62; Ğafir, 40/62.

305 Mesela, ağaç hem bir sonuç hem de aynı zamanda bir sebeptir. Meyvesinin sebebi olan ağaç aynı zamanda 'tohum'unun bir sonucudur. Bunun göz önünde bulundurulması gereken bir husus olduğuna Arda Denkel de dikkat çeker. Bkz., Denkel, *Anlam ve Nedensellik,* s. 204.

gerekir. Yani böyle bir anlayışta 'her şey mutlaka bir başka sebebin sonucu göründüğüne' göre, geriye bizim 'Allah yapıyor' diyebileceğimiz başka bir şey kalmamaktadır. Mesela, baştan 'ağaç, harikulade bir mekanizma ile kendi meyvelerini yapıyor' diye düşünseniz, 'o halde, ağacı bu harikuladelikle yaratan Allah'tır' deme hakkını kaybetmiş olursunuz. Zira, meyvelerini (sonuçlarını) nasıl harikulade bir mekanizma ile ağaç yapıyorsa, ağacı da başka bir harikulade mekanizma ile başka bir şey mesela, 'tohum' yapıyor olabilir. Ve tohumu da yapan başka harikulade bir şey mutlaka vardır.

Sebepleri Allah'a verip, sonuçları da sebeplere verirsek, o sebeplere de sahip çıkacak başka sebepler çıkar, diğer bir ifadeyle, sebeplere tesir atfetmenin ucu, tüm yaratılışı sebepler arasında dağıtmaya varır, sonuçta 'Allah bazı şeylerin yaratıcısıdır' bile diyemeyiz. Şu halde 'Allah ya her bir şeyin Yaratıcısı'dır, ya da hiçbir şeyin Yaratıcısı değildir. Ortada ara formül nevinde üçüncü bir ihtimal söz konusu olamaz.. Gerçekten, her bir sebep kendi sonucunu oluşturuyorsa, diğer bir ifadeyle, her oluşum zorunlu bir nedensellik içinde sürüp gidiyorsa 'her bir şeyin Yaratıcısı' olan Allah'a ne isnad edilecektir? [306]

Sebeplerin küçük de olsa bir sonuç meydana getirebilmeleri için sonucun içinde yer aldığı tüm kainatı vücuda getirmeye muktedir olmaları gerekir. Çünkü, bir sonuç tüm kainat olmaksızın var olamaz. Mesela bir ağacın büyümesi için, -toprak ve minareller, su, güneş ışığı, çekim, güneş sistemi vs.- en başta her şeyin varolması gerekmektedir. Yani, eğer, bir sebeb, ilgili sonucun meydana gelmesine yetiyorsa, onun tüm varlığı yapmaya ve kontrol etmeye muktedir olması lazımdır. Şimdi, şuursuz ve güçsüz varlıklar için böyle bir şey söz konusu olamayacağına göre, ortada 'her bir şeyin, diğer tüm şeylerle Allah'ın mutlak kudret, ilim, irade ve rahmeti.. vasıtasıyla dikey biçimde ilişkili olduğu'nu kabul etmekten başka makul bir ihtimal kalmamaktadır. Eğer yeryüzündeki parlayan nesnelerin üzerindeki yansımalar, doğrudan güneşe verilmez ve onların güneşin an be an yanmasının bir tecellisi olduğu söylenmezse, böyle bir durumda tüm parlayan nesnelerin içinde her bir an için var olması gereken gerçek bir

---

[306] Demirci, *Bilimin Öteki Yüzü,* s. 83.

güneşin mevcudiyetini kabullenme zorunluluğu doğar. Aynen bunun gibi, eşyada sonsuz bir ilim, kudret ve rahmeti gösterecek bir parlaklıkta an be an meydana gelen oluşum ve dönüşümler, dikey bir tevhidî yaklaşımla doğrudan Allah'a dayandırılmazsa, 'her bir zerrenin yüce Yaratıcı'ya ait mutlak özelliklere aşkın niteliklere sahip bir varlık olarak bu işleri yaptıklarını' kabullenme zarureti doğar.

Bu anlayışın tutarsızlığına şu açıdan da bakabiliriz: Her bir sebep aynı zamanda bir sonuç olduğuna göre, sebeplerin sonuçlarıyla olan ilişkisini, Allah'ın tasarrufundan bağımsız yatay bir ilişki içinde düşünmek, her bir sebebin aynı anda hem mahkûm hem de hâkim olduğunu kabul etmek demektir. Bu ise mantıken tutarsız bir durumdur.[307] Bu cümleden olarak diyebiliriz ki, gerek İslâm filozoflarının, gerekse bu çizgide düşünce üretenlerin savunmaya çalıştıkları Aristotelesçi illiyet prensibi, sonucun bir biçimde sebepler tarafından meydana getirildiğini ifade eder ki, sebepler sayısınca ilahların varlığını (taaddüd-ü şürekâ'yı) ima eden böyle bir anlayışın, tevhid akidesi içinde bir yere yerleştirilmesi bizce mümkün olmaz. Kur'ân buna onay vermez:

"..Yoksa Allah'ın yarattığı gibi yaratan ortaklar (şürekâ) buldular da yaratma işi kendilerine kapalı/şüpheli mi gedi? De ki, her şeyin yaratanı

[307] Cansız ve şuursuz bir varlığın kendi işlevine uygun bir halde yaratılmış olması, acaba onun kendi yolunu tayin ve tespit için veya işleyişini devam ettirmek için yeterli midir? Diğer bir ifadeyle, mikro veya makro âlemde bu varlıkların Allah'ın daimi bir kumandası/tasarrufu olmaksızın yollarına devam edebilmeleri mümkün müdür? Bu sorunun cevabını makro âlemde cereyan eden bir örnek yardımıyla bulmaya çalışalım. Bugün biz daha iyi biliyoruz ki uzayın derinliklerinde her an milyarlarca yıldız/gezegen, baş döndürücü bir ahenk ve nizamla hiçbir karışıklık yaşamadan bir devr-i daim içerisinde yol almaktadır. Şimdi kabul edelim ki her bir yıldız Allah'ın kendisine verdiği bir özellikle yolunu tayin ediyor. Ne var ki ilk bakışta bir mahzur arzetmeyen böyle bir yaklaşım tarzının, yakından irdelendiğinde bir çıkmazı içinde barındırdığı görülecektir. Şöyle ki her bir yıldızın, uzayın yoğun trafiğinde çarpışmaya meydan vermeksizin yol alabilmesi için, çevresindeki yıldızlara sözünü dinletebilecek ve hükmünü geçirtebilecek hâkim (hükmeden) bir konumda olması gerekir. Şimdi bu durumu her bir yıldız için ayrı ayrı düşündüğümüzde, o zaman yıldızların her birisini aynı anda hem hükmeden (hâkim) hem de hükmedilen (mahkum) pozisyonunda kabul etme zorunluluğumuz doğar ki bunun da izahı yapılamaz. Şu halde uzaydaki bu baş döndüren işleyiş, ancak her bir yıldızın/gezegenin gerek kendisini gerekse onu çevreleyen kombinezonu dikey bir konumdan çevreleyen mutlak bir ilim ve sonsuz bir kudret sahibi bir Zat'ın doğrudan bir tasarrufuyla/idaresiyle izah edilebilir. (Bkz. el-Maturidî, Kitabu't-Tevhîd, s. 19, 23; el-Eş'arî, Kitabu'l-Luma', s.10.)

Allah'tır. Ve O Vahiddir (O, mülkün sahibi olarak 'bir/tek' olduğu gibi, mülkünün yöneticisi olarak da 'tek' dir), Kahhar'dır (hükmü her şeye geçen mutlak hâkimdir.)"[308]

Özetle ifade etmemiz gerekirse, varoluşta birlik ve düzenin temini ancak mutlak bir hakimiyetle mümkündür. Böyle bir hâkimiyetin en bariz esas ve özelliği ise eşyanın yaratılışı ve idaresi noktasındaki ortaklığı kabul etmemektir.

2. İlahî Tasarrufu Doğrudan Vurgulayan Örnek Âyetler

Kur'ân birçok âyetiyle cansız/şuursuz varlıkların (cemadatın) Allah tarafından 'teshîr' edildiğine vurguda bulunur. Lügatte, yükümlü kılmak, zorlamak, mecbur etmek[309] ve boyun eğdirmek[310] gibi anlamlara gelen bu fiil, Kur'ân'da -sehhara, yusahhiru ve musahharun bi emrihi gibi- muhtelif kullanımlarıyla yer alır. Biz, ilgili fiilin kök anlamından hareketle varlıkların teshîr edilmesi ifadesinden şunu anlamaktayız. Gerek mikro âlemde gerekse makroskobik boyutta yaratılmış olan şuursuz/cansız mevcudların tabiatlarında, kendi başlarına/kendiliklerinden maksada uygun bir biçimde hareket etme özellikleri yoktur. Çünkü bu varlıklar ne olduklarının ve ne işe yaradıklarının bile farkında değildir. Maddenin cansız ve şuursuz bu durumundan hareketle rahatlıkla şu sonuca varıyoruz: Onları insanların ihtiyaçları doğrultusunda cebrî bir şekilde sevkeden -mutlak merhamet ve hikmet sahibi- biri olmalıdır.[311] Nitekim bir âyette bu teshîr Allah'ın şefkat ve merhametiyle irtibatlandırılarak şöyle denir: *"Görmedin mi, Allah, yerdekileri ve emriyle denizde yüzen gemileri hizmetinize amade kılmıştır. Göğü de izni olmadıkça yer üzerine düşmekten O korur. Allah insanlara çok şefkatli ve çok merhametlidir."*[312]

---

308 Ra'd, 13/16. Bu âyetin sebebi hususi de olsa mesajı umumidir. Kur'ân burada 'her şeyin yaratanı Allah'tır' cümlesiyle, her bir sebebi, adı ne olursa olsun, yaratmadan/icaddan yana azleder.

309 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, VI, 203.

310 Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sıhâh*, Daru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut ts., II,680.

311 Bu konu için 'Seslerin ve Görüntülerin İletimi' adlı başlığa tekrar bakılabilir.

312 Hacc, 22/65. Cemadât olarak vasfettiğimiz bu varlıkların görünür sebep (vesile sebep) olmaktan öte bir rollerinin olduğunu iddia etmek, onların, insanlar için taşıdıkları bir merhametinin olduğunu ve de bunların insanların maslahatlarını görüp gözetecek bir ilim, irade ve kudret

Ayetlerde sıklıkla geçen teshîr ifadesinin ne anlama gelmekte olduğunun tespiti için Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine müracaat etmekte yarar mülahaza ediyoruz. Mesela, gemilerin teshîri ile ilgili olarak bir âyette şöyle denir: "*O, emriyle denizde aksın diye gemileri sizin için teshîr etti. (Sehhare lekümü'l-fülke li tecriye fi'l-bahri bi emrihi)*"[313] Bu durum, başka bir âyette sehhare fiilininin yerine yuzcî fiili getirilerek şöyle ifade olunmuştur: "*Rabbinizdir, fazlını/lütfunu arayıp bulasınız diye, sizin için denizde gemileri sevkeden. Doğrusu O sizin için çok merhametlidir. (Rabbükümüllezî yüzcî lekümü'l-fülke fi'l-bahri li tebteğû min fadlihi..).*"[314] Görüldüğü üzere, ikinci âyette sehhare fiiline mukabil burada 'yuzcî' fiili getirilmiştir tir ki bu, 'bir şeyi sevk için itmek' anlamına[315] gelmektedir. Bu âyetle Allah açıkça şu mesajı vermektedir: Ey insanlar, denizlerdeki gemileri -rüzgar gibi çeşitli vesile sebepleri harekete geçirerek- yürüten, size acıyıp merhamet eden Rabbinizden başkası değildir.

Bu çerçevede Kur'ân'ın gündeme getirdiği diğer bir örnek ise yağmur olayıdır. Acaba bir rahmet mûcizesi olan yağmur gibi bir eserin (sonucun) oluşabilmesi için bulutu yeterli/etken bir sebep olarak görebilir miyiz? Bizim buna cevabımız 'hayır' olacaktır. Zira bulut, hayatsız, amaçsız ve şuursuzdur. Açıkçası, onun için bu işi yapabilecek ne bir bilgisi, iradesi ne de bunu yürürlüğe koyabilecek bir gücü vardır. Öyleyse bulut ancak bütün bu özelliklere sahip Bir'inin sevkiyle iş görebilir. Nitekim Allah (c.c.), bu oluşumu bizzat Kendi irade ve kudretine havale ederek şöyle buyurur:

"Görmedin mi? Allah bulut (u) sevkediyor, sonra onu birleştiriyor, sonra onu üst üste yığıyor. (İşte görüyorsun ki,) bunlar içinden yağmur çıkıyor.."[316]

Burada denilebilir ki Allah'ın her şeyi doğrudan idare ettiğini düşünmeye gerek yoktur; Allah kanunlarıyla varlığı yönettiğini düşünmek yeterlidir. Hemen hatırlatmış olalım ki bu türden bir itiraz, ancak 'kanun'

---

ve hikmet gibi aşkın özelliklere sahip bulunduğunu kabullenme anlamına gelir ki bu da gerçeklerle örtüşen bir durum olmaz.

313 İbrahim, 14/32.

314 İsra, 17/66.

315 İsfehanî, *el-Müfredat,* s. 310.

316 Nur, 24/43.

mefhumundan ne anlaşılması lazım geldiğini bilemeyenlerin ileri sürebileceği bir itirazdır. Zira, -biz, birinci bölümde de üzerinde teferruatla durduğumuz üzere- kanun, Allah'ın eşya ve olayları sebep-sonuç çizgisinde sürekli bir düzenlilikle yürütmesinin bize akseden görüntüsünden başka bir şey değildir.

Şimdi zihnimizdeki kalıplaşmış paradigmaları parçalayıp bakışlarımızı doğrudan tevhid gerçeğine çeviren Vakıa sûresinin şu âyetlerine bakalım:

"(Ya rahimlere) döktüğünüz o meni (hakkında) ne dersiniz? Siz mi onu yaratıyorsunuz, yoksa Biz miyiz yaratan?"[317]

"Söyleyin öyleyse, o ektiğiniz tohumu, siz mi yoksa Biz miyiz onu bitiren/filizlendiren?"[318]

"Ya içtiğiniz suya ne dersiniz?Buluttan onu indiren siz misiniz, yoksa Biz miyiz indiren?"[319]

"...Öyleyse, yüce Rabbi'nin adını/namını tesbih et (her bir eksik ve yanlış mülahazadan uzak tut.)"[320]

Bunun gibi Kur'ân'da yağdırdık (enzelna mine's-semai mâen)[321], gönderdik (erselna'r-riyâhe)[322], çıkardık (ehracna bihi semeratin)[323] gibi, her bir kevnî olayın failinin, doğrudan Allah olduğunu bildiren yüzlerce âyet mevcuttur ki bunların da farklı bir şekilde tevil edilebilmesi makul değildir. Esasında varlıkta vukû bulan her bir oluşum, değişim ve dönüşüm ancak dikey tevhidî bir yaklaşımla izah edilebilir. Çünkü eserler ve fiiller arasındaki ortak benzerlikleri ve bağımlılıkları içine alan 'birlik' unsurudur ve bu unsur kendisini her eserde ve her fiilde birkaç yönden belli eder:

1. Bir eserin herhangi bir fiilinin faili, o eserdeki bütün fiillerin failidir. İkinci bir failin müdahalesi, fiillerin hepsinin birden sonuçsuz kalması demektir.[324]

---

[317] Vakıa, 56/58-59.

[318] Vakıa, 56/63-64.

[319] Vakıa, 56/68-69.

[320] Vakıa, 56/74.

[321] Bkz., Furkan, 25/48.

[322] Bkz., Hıcr, 15/22.

[323] Bkz., Fatır, 35/27. Keza bkz., En'am, 6/99.

[324] Bir eseri incelerken, ardında yüzlerce fiili teşhis ederiz. Fakat bu fiiller hiçbir zaman teker

2. Bir eserdeki herhangi bir fiilin faili, başka bir eserdeki aynı fiilin failinden başkası değildir. Bir diğer ifadeyle, herhangi bir eserdeki herhangi bir fiilin faili kim ise, diğer bütün eserlerdeki bütün fiillerin faili de odur.[325]

Ayrıca bu âlemde, eserlerin tamamen birbirine bağımlı bir düzen içinde oldukları görülmektedir; bir bal arısı ne kadar güneşe muhtaç ise, elma ağacının da o derece bal arısına, başka canlıların ise elma ağacına o kadar ihtiyacı vardır. 'Ekoloji' adı altında ayrı bir disiplinin, sırlarını çözmeye çalıştığı bu etkileşimler o derece derin ve komplekstir ki, dünyanın bir yerinde tek bir canlının çevre ile ilişkilerini incelemeye kalktığınız zaman, hiç aklınıza gelmeyen canlılara kadar bu zincirin hiç kırılmadan uzandığını görebilirsiniz. Bilim dünyasında çok yaygın olan 'Brezilya'da bir kelebek kanadını çırpsa, Kanada'da fırtına çıkar' sözü bu gerçeği dile

---

teker ortaya çıkmazlar, tam tersine, öylesine birbirine karışmış bir şekilde ortaya çıkarlar ki, bazen onları birbirinden ayırt etmek, suyun/çayın içinden şekeri ayırt etmek kadar zor olabilir. Sözgelimi, bir leoparın yavrusunu beslemesi fiiline bakalım. Biz bu yavrunun beslenmesini seyrederken, onun yanı sıra birçok fiilin eserini de seyretmiş oluruz: Evvela, yavrunun aldığı lezzette, ona ikramda bulunan fiilin eseri okunur. Sonra yavrunun emdiği sütte, kan ve fışkı gibi iki maddenin ortasından bembeyaz bir besini (sütü) çıkaran bir başka fiilin eseri vardır. Ayrıca bu sütün terkibi, yavruyu açlık ve hastalıklara karşı koruyan bir başka fiili gösterir. Diğer taraftan annesiyle arasındaki ilişki ise, bir yırtıcı hayvanı bir şefkat abidesine dönüştüren bir başka fiili apaçık bir şekilde gözlerimizin önüne serer. Bunlar 'beslenme' fiilinin yanı başında, bir çırpıda teşhis edilebilecek fiillerden birkaçıdır. Bu fiillerin hepsi de bir amaca yönelik bir şekilde ve birbirinin etkisini tamamlayacak bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Daha da öteye gidecek olursak, beslenme fiilinin ve ona eşlik eden diğer fiillerin, canlı üzerindeki diğer fiillerle uyumlu bir şekilde ortaya çıktığını görürüz. Öyle ki, hangi eserin/sonucun ardındaki hangi fiilin ucunu kaldırsanız, arkadan bütün fiiller birden sökün eder; eserdeki, fiillerin tamamı, bir birlik içinde ve hep birden bir sonuca ulaşacak şekilde ortaya çıkarlar. Bundan kaçınılmaz bir sonuç çıkar: Bir eserin herhangi bir fiilinin faili, o eserdeki bütün fiillerin failidir. İkinci bir failin müdahalesi, fiillerin hepsinin birden sonuçsuz kalması demektir.

325 Bir fiil bir eserde nasıl bir mükemmellik ve güzellik sergiliyorsa, diğer eserlerin her birinde de aynı derecede bir mükemmellik ve güzelliği, farklı renkler içinde göstermektedir: Görme ve işitme duyularının canlılar arasındaki dağılımı, şefkatin bütün anneler üzerinde hükmedişi, düzenleyici fiilin ayçiçeğinden balarısının petek gözüne kadar her eserde ayrı ayrı, fakat mükemmellik ve güzellikteki aynilik sergileyen işleyişi gibi. Bundan ise şu sonuç ortaya çıkar: Bir eserdeki herhangi bir fiilin faili, başka bir eserdeki aynı fiilin failinden başkası değildir. Bir diğer ifadeyle, herhangi bir eserdeki herhangi bir fiilin faili kim ise, diğer bütün eserlerdeki bütün fiillerin faili de odur.

getirmektedir.[326] Bu da bize kainatın, -içindeki bütün varlıklarıyla birlikte- tek bir fail'in emriyle yönetilmekte olduğunu gösterir.

Şimdi bu bilgiler ışığında 'arıya yapılan vahyi' konu edinen âyet üzerinde durmak istiyoruz. Açıktır ki 'arı' burada bize sadece bir örnek olarak sunulmaktadır. Yani, arı gibi diğer küçük-büyük her bir canlı hayvan bu türden bir fıtrî ilhama/hidayete mazhar kılınmıştır.

Bu âyet, soft bir illiyet anlayışını savunanların sıklıkla istidlalde bulunmak istedikleri bir argüman olmuştur. Bu âyete dayanılarak şöyle bir sonuca gidilmektedir: Allah her bir şeye, kendileriyle alakalı gerekli olan hususları belletip onları kendileriyle baş başa bırakmıştır. İlgili âyet Kur'ân'da şöyle geçer: *"Ve rabbin arıya vahyetti: 'Dağlardan, ağaçlardan, insanların yaptıkları çardaklardan evler edin, sonra her türlü meyvelerden ye, rabbinin sana kolaylaştırdığı yollara gir.' Onun karnından muhtelif renkli bir şerbet çıkar ki, onda insanlar için şifa vardır. Şüphesiz bunda tefekkür eden bir toplum için bir âyet vardır."*[327]

Unutulmamalıdır ki arının sabit hissî zekasına nakşolunan, sadece onun nerelerde dolaşması ve neleri toplaması gerektiğine dair fıtrî bir ilhamdır. Ötesi, yani, arıyı yöneleceği yollarda dolaştıran ve karnında balı bizzat yaratan Allah'tır. Bu âyete dayanılarak, 'arı, ilahî tasarruftan bağımsız olarak bu ameliyeyi gerçekleştiriyor' gibi bir anlam çıkarılamaz. Dikkatsiz zihinlerde kafa karışıklığına sebebiyet veren bu durumu Kur'ân bu âyetin bir öncesiyle açıklığa kavuşturur. Bu sefer burada söz konusu edilen, sütlerinden istifade ettirildiğimiz hayvanlardır: *"Sizin için şüphesiz ki, hayvanlarda da bir ibret vardır. Size, onların karınlarından -(önce) fışkı, (sonra da) kan arasından (süzülüp) gelen, içenlerin boğazından kolaylıkla geçen- halis bir süt içiriyoruz."*[328]

Açıkça görüldüğü üzere, bu âyette sütün oluşumu ameliyesi doğrudan Allah'a verilmektedir. Gerek hayvanın kendisi, gerekse onun midesine

---

326 Nitekim her bir varlığın ekolojik dengede bir yerinin olduğuna işaret etmesi bakımından burada bir hadisi hatırlatmakta fayda mülahaza ediyoruz: *'Köpekler bir ümmet olmamış olsaydı, öldürülmelerini emrederdim'* Bkz., Ebû Davud, Edâhî 22; Tirmizî, Sayd 16; Nesaî, Sayd 10; İbn Mace, Sayd 2; İbn Hanbel, Müsned, IV, 85.

327 Nahl, 16/68-69.

328 Nahl, 16/66.

almış olduğu ot ve su, sütün oluşumunda sadece birer vesile sebepten ibarettir. Çünkü herhangi bir hayvan, midesinde bulunan otu/yemi ve suyu 'nerede ve nasıl kullanacağından' tamamen habersizdir. İçinde (mideden, pankreasa ondan, barsaklara uzanan kompleks yolda) ne yapması gerektiğine dair en küçük bir dahli (bilgi ve planı) yoktur. Açıktır ki bu işler, onun taklide dayalı sabit hissî zekasının alanı içerisinde cereyan etmemektedir. Biz burada son derece anlamlı ve maksatlı bir fiille karşı karşıya bulunmaktayız. Şu halde, bu oluşumu, biz, hayvanın içindeki şuursuz ve iradesiz kana, kemiğe, iliğe veya et yığınlarına da havale edemeyeceğimize göre, önümüzde, 'her şeyi yaratan ve yarattığının ihtiyaçlarını her an görüp karşılayan bir yaratıcı' ihtimalinden başka birşey kalmamaktadır. Madem ki süt için durum budur, öyleyse, arının yapmış gözüktüğü bal için de durum bundan farklı olmayacaktır. Yani balın da, süt gibi, arıların karnından halis bir nimet olarak doğrudan Allah tarafından çıkarılıp/yaratılıp insanlara takdim edilmekte olduğu, anlamı ortaya çıkacaktır.

Bir kudret mûcizesi olan balı ancak Allah yapabilir/yaratabilir, aksini düşünen, Allah'ın icraatını, arının karnına havale etmiş olacaktır. Burada denilebilir ki arının karnı Allah tarafından bu işe müsait bir şekilde dizayn edilmiştir ki, bu da onun bu işi kendi başına yapabileceği anlamına gelir. Arının karnının kendisine has bir özellik ile yaratılmış olduğu doğrudur. Fakat bu ne anlama gelir? İlgili başlıklar altında özenle vurgulamaya çalıştığımız üzere, cansız şuursuz bir sebebin, belli bir özelliğe sahip olması 'o şeyin/sebebin, kendisiyle ilişkilendirilmiş belli bir sonucu kabule elverişli/müsait belli bir yapıyla yaratılmış olması' anlamını ifade eder. Bunun için de böyle bir sebep, yaratılmış olduğu gaye ve hedefe kendisini vardıracak/muvaffak kılacak bir Fâil'e daimî bir ihtiyaç içindedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki arının karnı, sadece 'içinde bal yapılmaya müsait' bir özelliğe sahiptir, 'balı yapmak' gibi bir özelliğe değil. Bizce, şuursuz iradesiz ve güçsüz diğer her bir sebepten çıkan fiillere/oluşumlara da bu gözle bakılmalıdır.

3. Konuyla İlgili Bazı İtirazlar ve Kritiği

Kur'ân'ın sunduğu apaçık delillere rağmen gerek geçmişte gerekse bugün bir kısım zevat 'soft determinizm' diyebileceğimiz yatay ilişkiye dayalı bir anlayışla varlığın işleyişini ancak dolaylı olarak Allah'a vermeyi yeğlemiştir. Şimdi bu çerçevede gündeme gelen itirazları ve bunların kritiğini maddeler halinde ele almaya çalışacağız:

1. İbn Rüşd'e göre, belli sebeplerin belli sonuçları doğuracak şekilde düzenlenmesi, bu düzenlenmeyi yapan varlığın kemalini, ilmini ve hikmetini gösteren açık bir delil olduğundan, zorunlu bir illiyeti benimsemek, sadece gerçek tevhid için değil, Allah'ın varlığına inanmak için de gereklidir.[329] Bize göre, İbn Rüşd'ün Aristoteles'in yaklaşımları içinde[330] temellendirmeye çalıştığı bu çıkışı, 'tevhid ilkesi' açısından tutarlı değildir.

Sebeplerin ardından varlık sahasına çıkan her bir eser (sonuç) son derece hikmetli/anlamlı ve son derece mükemmeldir. Bunun için de kendilerinde ne bir hikmet ne de bir şuur bulunmayan mevcutların ilgili sonuçların varlığına etken sebep oldukları ileri sürülemez. Sebeplerin Allah'ın tasarrufundan bağımsız olarak sonucu kendi başlarına oluşturduğunu düşünmek, -fiziksel özellikleri dışında- onlarda fizikötesi aşkın/mutlak niteliklerin de bulunduğunu kabullenmek anlamına gelir ki, bu mantığın temel kuralları ışığında düşünebilenlerin varacağı bir sonuç olmasa gerektir. Diğer taraftan böyle bir bakış açısı, 'gaye ve nizam delili' ile Allah'ın varlığına istidlalde bulunmayı da imkansız hale getirir. Gerek eşya gerek olaylar, kendilerinden ziyade, daimi düzenlerinin/nizamlarının delaletiyle daimî bir düzenleyiciyi (bir Nâzımı) gösterirler, O'na işaret ederler. Her bir mevcut vazifesini -adeta- şuurlu bir tarzda ifa eder ve kapasitesini ve gücünü sonsuz derecede aşan bir biçimde küllî düzene -adeta- bilerek tabi olur ki bu da, onların herşeye güç yetiren sınırsız bir gücün (Kadîr'in) ve herşeyi en ince teferruatıyla/detaylarıyla bilen bir ilim sahibinin (Alîm'in) an be an emir ve iradesi altında hareket ettiriliyor olması gereğini ortaya koyar.

---

329 Bkz., İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri,* s. 295.
330 Bkz., Aristoteles, *Metafizik,* II, 153-154.

2. Bu bağlamda bazı araştırmacılarımız tarafından gündeme getirilen farklı yaklaşımlar da söz konusudur. Sebeplere bağlı olarak sonuçların doğrudan Allah'ın inayetiyle varlık bulduğunu dile getiren âyetler bağlamında özetle şu denmektedir: Bu ifadelerin bu şekilde gelmesinin sebebi, putlarda aşkın özellikler arayan o günkü inkarcı müşriklerin bakışlarını onlardan Allah'a çevirmek içindi, yani, bir bakıma bu türden vurgular o gün için gerekliydi. Dolayısıyla bu bağlamdaki ifadelerden, Yaratıcının her an her şeyle doğrudan ilgili bulunduğu anlamı çıkarılmamalıdır. [331]

Biz, böyle bir yorumu haklı kılacak herhangi Kur'ânî bir delile sahip olmadığımız kanaatindeyiz. Kur'ân bu konuda farklı bir yoruma imkan tanımayacak kadar gayet açık ifadelere sahiptir. Ayrıca bu türden arayışların bizi yüzyüze getireceği ciddi mahzurlar da söz konusudur. Şöyle ki, bu anlayışa göre yüce Allah, -Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar değişmez evrensel bir gerçeklik olan- tevhid gibi en temel bir konuda bile söylenmesi gereken mutlak gerçekleri değil de, sırf onlar için söylenmesi gerekeni söylemiş olmaktadır. Böyle bir yaklaşım, en temel konularda bile Kur'ân'dan istifadeyi son derece sıkıntılı hale getirebilecek bir yaklaşımdır. Çünkü bu durumda Kur'ânî esasların artık mutlak gerçekliğinden değil, sadece belli bir dönemin belli insanları için bir değer ifade eden izafî gerçekliğinden söz etme imkanımız olacaktır.

Esasında bu konuda bize düşen, Kur'ân adına yeni bir akıl geliştirme yerine 'Kur'ân'ın verdiği aklı' anlamaktır. Biz sınırlı idrak sahiplerine Kur'ân'ın verdiği akıl ise gayet açıktır: Kudreti sınırsız/sonsuz yüce Yaratıcı, külfetsiz yaratır; ne yorulur[332] ne de zahmet çeker. O'na göre küçük- büyük fark etmez. Yaratmaya konu olan şey, ister 'gök', ister 'yer', isterse 'küçük bir sinek' olsun bir şey değiştirmez. O kudretin önünde bu veya o eşittir, daha kolay veya daha zor diye birşey yoktur,[333] yakın ve

[331] Mesela bkz., Coşkun, İbrahim, *Nazarî/İstidlalî Bilgi,* (Yayımlanmamış doçentlik takdim tezi), Diyarbakır 2002, s. 177-178.

[332] Kaf, 50/38.

[333] Kur'ân yeniden dirilişin imkanını ele alırken bazen, 'Allah için daha kolay' gibi ifadeler kullanır. Bunlar tamamıyla, 'ilahî tenezzülün' ifadesinden ibaret olan bir hitap şeklidir. Cenab-ı Hak, meseleyi kullarının anlamalarına yardımcı olacak şekilde sunup adeta bu konuda onların ellerinden tutmuştur. Bir diğer ifadeyle, muhatap insan olduğundan, konu onun anlayabileceği (muhakeme edebileceği) bir tarzda ele alınmıştır.

uzak da yoktur. Her ne olursa olsun, İlahî iradenin bir şeyi yaratmaya yönelmesi, onun varolması için yeterlidir. Öyle ki, bir türün bütün fertleriyle var edilmesi tek bir ferd kolaylığındadır:

"Hepinizin yaratılması ve diriltilmesi, (Onun için) bir tek nefsin/kişinin yaratılması gibidir"[334]

"(Olmasını dilediğimiz bir şey hususunda) bizim emrimiz bir anlık bakış gibidir (dilememizle, dilediğimiz şeyin varlık sahasına çıkması bir olur.)"[335]

Bu âyetlerden de anlıyoruz ki, o Kudret ile bir âlem bir atom kolaylığında; bir bahar tek bir çiçek kolaylığında, bir ağaç bir tohum kolaylığında, kısaca bütün bir nev' o nev'in tek bir ferdi kolaylığında yaratılır. Madem ki Kadîr-i Mutlak bir Allah için oluşturabileceği bir zahmet ve tabir caizse, fazladan mesai gibi bir külfet söz konusu değildir ve madem ki, varlığın her an tek bir Zat'ın kudretinde bulunduğunu bilmek, insanın muhtaç olduğu güven ve emniyet açısından daha huzur verici bir durumdur, şu halde ne diye Kur'ân'ın hem lafzına hem de ruhuna yabancı yorumlarda ısrar gereği duyalım?

3. İlliyet/nedensellik konusunda kelam alimlerinin yaklaşımlarını eleştirel mahiyette gündeme getiren diğer bir kişi de Metin Özdemir'dir. O '*İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*' isimli çalışmasında şöyle der:

Konuyu, Ehl-i Sünnet'in araz teorisinin bir uzantısı olan ilahî kudretin kesintisiz yaratıcılığı cenderesi içinde sıkıştırmaya ve bunun aksi düşünüldüğünde ilahî kudretin zarar göreceği endişesini taşımaya gerek yoktur..[336]

Bize göre, kozmik alan bağlamında gerek Ehl-i Sünnet'in gerekse Mutezilî düşüncenin çoğunluğu tarafından bu yaklaşımın kabul görmemesinin[337] temelinde yalnızca ilahî irade ve kudretin sınırlandırılması endişesi[338] değil, aynı zamanda mahluk olan bir sebebin yaratıcı konumuna

---

334 Lukman 31/28.

335 Kamer 54/50.

336 Özdemir, Metin, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan yay., İstanbul 2001, s.246.

337 Bkz., Wolfson, *Kelam Felsefeleri,* s.559. Ayrıca bkz., Yavuz, Yusuf Şevki, *"İlliyet"* DİA, İstanbul 2000, XXII, 122.

338 Bkz., Maturîdî, *Kitabu't-Tevhid,* s.155; Razî, Fahruddin, *el-Mebahisu'l-Meşrikıyye,* Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1990, I, 587; Tusî, Alauddin, *Tehafutu'l-Felasife/Kitabu'z-Zuhr,* (çev.: Recep Duran), Kültür Bakanlığı yay., Ankara 1990, s.202-203; Kadî Abdulcebbar, *el-Muğnî,* IX, 28.

yükseltilmesi gibi sapmaları (şirk mülahazalarını) önleme gayreti de söz konusudur. Zira, herhangi bir şeye tesir ederek bir sonucun icad edilmesi, onun yaratılması demektir ki, bu ancak Yaratan'a mahsustur.

Bu çerçevede görüş beyan edenler 'Ehl-i sünnet alimlerinin bu yaklaşımları hep tenzih kaygısından kaynaklanmaktadır' gibi çıkışlarda da bulunurlar. Bizce bu yaklaşımların da tashihe ihtiyacı vardır. Çünkü tenzih düşüncesini zihinlerde oluşturan kelam alimleri değil, bizzat Kur'ân'dır. Kur'ân, zihinlerimize hep 'tenzîh'e dayalı bir uluhiyyet anlayışını yerleştirmeyi hedefler ve şirke kapı aralayan her bir düşünceyi temelinden reddeder. Mesela, Neml sûresi 61-64 âyetleri arasında Allah tarafından semavat ve arzı yaratışına ve yeryüzünde -suların akıtılması ve bitkilerin bitirilmesi, rüzgarların harekete geçirilmesi gibi- birçok icraatına dikkat çekildikten sonra '*Allah'tan başka bir ilah mı var? Allah onların tuttukları/koştukları ortaklardan çok yücedir*' şeklindeki cümlenin beş sefer tekrar edilmesi buna çarpıcı bir misaldir. Açıktır ki kozmik alanda gerçekleştirilen her bir olayın ardından böyle bir cümlenin getirilmesi, varlığın idare ve işleyişi noktasında zihinleri şirk mülahazalarından uzak tutmak içindir. Şu halde, Ehl-i Sünnet kelamcılarının bu konudaki ısrarlarını, bir şartlanmışlığa dayandırmanın yerine, onların iman etmekle mükellef oldukları Kur'ân'ın ifadelerine sadık kalma gayretlerine ve bu konuda taşımış oldukları sorumluluk hissine bağlamak belki daha uygun olacaktır.

4. Yine M. Özdemir, kelamcıların görüşünün isabetsizliğini vurgulama sadedinde "..aslında herşeyin varlığını sürdürebilmesi için sürekli yaratılmaya ihtiyaç duyduğu şeklindeki bir düşünce, evrendeki nedenselliği kökünden yıkar"[339] şeklinde bir değerlendirmede de bulunmaktadır. Bizce yazar bu tespitinde tümüyle haklıdır, zira materyalist felsefenin ve şirke yol açan bütün doktrinlerin köşe taşı ve 'tevhid' ilkesinin karşısında bir antitez şeklinde duran yatay illiyet ilkesini Kur'ân kökünden yıkmaktadır. Kur'ân '*her bir şeyin yaratıcısı Allah'tır*'[340]; ve '*ve O her an bir iş/faaliyet içindedir*'[341] benzeri ifadeleriyle, vahyin esprisinin, her şeyin

339 Özdemir, *age,* s. 245.
340 Zümer, 39/62; Ğafir, 40/62.
341 Rahman, 55/29.

(her oluşum, değişim ve dönüşümün) doğrudan Allah'ın icadıyla meydana geldiğini vurgulamaktadır.

Bu bağlamda yazarın şu ifadeleri de dikkat çekicidir: "..Allah, sürekli bir yaratmaya gerek kalmadan da eşyanın varlığını devam ettirmesini dileyebilir ve eşyada belirli kanunların ilahî ilmin ve hikmetin bir gereği olarak dilediği sürece devam etmesini murad edebilir. Şimdi eğer eşya kanunlara göre varlığını sürdürüyorsa, biz niçin eşyanın sürekli yaratıldığı ve yaratılışın sürekli olarak yenilendiği anlayışında ısrar etme gereği duyalım?"[342]

Öyle görünüyor ki Sayın Özdemir, kanundan ne anlaşılması gerektiği konusunda ciddi bir sıkıntı yaşamaktadır. Bu noktanın hatırlatılmasından sonra, yöneltmiş olduğu soruya bir soruyla karşılık vermek istiyoruz: Kur'ân'ın, varlığın sürekli olarak O'nun inayeti altında (sürekli ilgisi altında) olduğunu bildiren gayet açık ifadeleri varken ve de her şeyin her an O'nun kontrolü ve emri altında olduğunu düşünerek yaşamanın insan için telkin ettiği emniyet ve güven de ortada iken, biz, niçin determinist bir mantıkla eşyanın kendi nedenselliği içinde mekanik bir işleyişle sürüp gittiği anlayışında ısrar etme gereği duyalım?

Kur'ân çok açık bir şekilde sebeplere bağlı olarak sonuçları da Allah'ın yarattığını belirtir. Bu hususa birçok âyette dikkat çekilir. Mesela, yüce Yaratıcı bitkilerin oluşumuna 'su' yu vesile bir sebep kılmıştır. Gerçekte ise sonucu (bitkiyi) su ile yaratan Allah'tan başkası değildir. Şimdi aşağıdaki âyetlerin ifade biçimine tekrar dikkatlice bakalım:

"Allah gökleri ve yeri yaratan, su indirip onun ile rızık (olarak) meyveler/ürünler çıkarandır."[343]

"Sizin için taneler, bitkiler çıkaralım diye, sıkışmış bulutlardan şarıl şarıl su indirdik."[344]

"Gökten su indirip yeryüzünde her güzel/hoş çiftten bitirmişizdir. İşte bu (nların hepsi) Allah'ın yaratışıdır.."[345]

---

[342] Özdemir, *age.,* s. 246.
[343] İbrahim, 14/32.
[344] Nebe, 78/14-16.
[345] Lukman, 31/10.

Kur'ân açısından bu çerçevede ifade edilmesi gerekenleri bize net bir şekilde hülasa etmeye çalışan çağdaş İslâm düşünürü Nakib el-Attas şöyle der:

Allah, Aristocu İlk Hareket ettiriciye benzemez, çünkü, o daimi yaratılış faaliyeti içinde iradesine sınır olmayan bir Fâil olarak, herhangi bir değişime ve dönüşüme veya oluşa maruz kalmadan faaliyettedir; O, Platoncu ve Aristocu madde ve suret ikiliğinin yaratıcı faaliyeti olarak düşünülemeyecek kadar yücedir. O'nun yaratışı ve yarattıkları Plotinusçu sudur metafiziği cinsinden de tarif edilemez. O'nun yaratışı, O'nun ilminde mevcut olan örnek gerçekliklerin, Kudret ve İradesiyle, haricî vücuda getirilmesidir ve ezelî bir süreçte tekrarlanan tek bir fiildir ve de sürecin içinde yer alan yaratıklar, ezelî olmayıp, -O dilediği sürece- vücudun ayrı zaman dilimlerinde yeni ama benzer suretlerde tezahür ederler.[346]

Kur'ân'ın ifadelerinden, bizim kozalite konusunda çıkardığımız sonuç özetle şudur: Fiziksel dünyanın tekdüzeliği, tabiî illiyetin değil, âdetullahın (tabir yerindeyse 'ilahî illiyetin') tecellisidir, zira bir nesne devam ve bekasına sebep olan bağımsız bir vücuda sahip değildir, bilakis Allah'ın aynı nesneyi tekrar tekrar vücuda getirme âdetinden dolayı varlığını sürdürmektedir. Kainat, bu tevhid gerçeğine işaret ettiği gibi, kainatın Sahib'i de gönderdiği mukaddes kitaplar aracılığıyla bize bu gerçeği öğretmektedir.

Bu açıklamalarımızdan sonra şimdi yaratılışın tekrarı bağlamında Kur'ân-ı Kerim'de yer alan âyetlere ve onların yorumlarına geçebiliriz.

C. SEBEP - SONUÇ ÇİZGİSİNDEKİ SÜREKLİ YARATILIŞ

1. Varoluşun/Yaratılışın Sürekliliği

Varlığın yaratılışındaki sürekliliği konu edinen âyetlere ve onların yorumuna geçmeden önce, kelâmcıların maddenin bileşenleri ve oluşumuyla ilgili görüşlerine kısaca yer vermek istiyoruz.

---

346 el-Attas, Nakib, *"İslamî Dünya Görüşü: Genel Bir Çerçeve"*, ('İslam ve Modernizm' isimli kitabın içinde), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1997, s. 23.

Madde ve yaratılış söz konusu olduğunda, kelâmcılar hususiyle cisim, cevher ve a'raz gibi kavramlar üzerinde yoğunlaşmışlardır. Detaylarda farklılıklar söz konusu olsa da, kelamcılar arasında genel anlamda cisim, 'boşlukta/uzayda yer kaplayan varlık' anlamında kullanılır. Cismin/maddenin 'var' olabilmesi, -koku, renk, tat, boyut, konum, suret, durgunluk ve hareket gibi- özellikleriyle mümkün olur. Bunlar kelam ve felsefe dilinde 'araz' ismini alırlar. Maddenin arazlardan soyutlanmış şekline ise 'cevher' denir.[347]

Varlığı cevherlere bağlı olan a'razlar için, değişme ve başkalaşma söz konusudur. Sözgelimi, duran bir cisim hareket edebilir veya hareketli bir cisim durabilir. Hareket başlayınca 'durgunluk', cisim durduğu zaman da 'hareket' yok olmuş olur. Burada bir yönüyle, 'var' yok olmakta, 'yok' da var olmaktadır. Bunun gibi, suretler de değişir. Bir tomurcuğun gül şeklini aldığını, bir yumurtanın bir kuş şeklini giydiğini her zaman görebiliyoruz. Bu, gül sureti gelince, tomurcuğun suretinin yok olması demektir. Keza, kuş biçimi de yumurtanın şeklini varlıktan silmiş olmaktadır. Koku, tat ve boyut gibi arazların da değiştiğini gözlemlemekteyiz. Bu örneklerin ışığında şu hükme varıyoruz: Her değişim ve başkalaşım, mevcut arazların yok oluşu, yeni arazların var oluşu demektir.

İslam kelâmcıları, bu konu üzerinde önemle durmuşlardır. Mesela, Maturîdiyye mektebinin kurucusu İmâm Maturidî, '*Kitabu't-Tevhid*'inde şöyle der: Cismin devamlılığı ondaki arazların ard arda teşekkül etmesiyle sürer.[348] Araz konusunda, Eş'arî ekolünün yaklaşımları da temelde Maturîdi kelamcılarından farklı değildir. Şu kadar ki, onlar arazların sürekli bir biçimde yaratıldıklarını daha net bir biçimde ifade ederler. A. Wolfson, '*Kelam Felsefeleri*' adlı mufassal çalışmasında onların bu konudaki

---

[347] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz., Maturidî, *Kitabu't-Tevhîd,* s. 14-17; Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn Ebu'l-Mealî, *Lumeu'l-Edille,* (thk.: F. Hüseyn Mahmud), Mısır ts., s.77-80;:Bakillanî, Ebu Bekr, *et-Temhîd,* Daru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut ts., s.43-47; Kadî Adulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 92-93; Razî, Fahruddin, *Kelâma Giriş/el-Muhassal,* (çev.: Hüseyin Atay), Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1978, 102-104; Bağdadî, Abdulkahir, *Usûliddin,* Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1981, s.35-38; Sabunî, Nureddin, *el-Bidaye fî Usuliddin,* ts. ys., s.19-21; İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm,* (haz.: Sabri Hizmetli), Umran yay., Ankara 1981, s.155-157.

[348] Maturidî, *Kitabu't-Tevhîd,* s. 15.

görüşlerini şöyle özetler: Arazlarda gerçek beka yoktur; ne var ki onların devamlı yaratılmaları, onlara beka görüntüsü verir.[349]

Yeni fiziğin gelmiş olduğu aşama İslâm kelamcılarının görüşlerini teyit eder mahiyettedir. Fizikçi Bouguenaya, bu bağlamda *'Fizik ve Ötesi'* isimli bir makalesinde bize bu konuyla ilgili şu açıklamalarda bulunur:

Modern fizikte kainat bir bütün olarak görünür. Kainatın bu bütünlüğü atom seviyesinde ortaya çıkar; madde dünyasının daha derin seviyelerine inildikçe, iyice kendisini gösterir. Makroskobik seviyelerde bize çok farklı olarak görünen şeyler, daha derinliklerdeki aynı mahiyetin farklı görüntüleridir. Maddenin temel seviyelerindeki unsurlar arasındaki farklılıklar, ayrılıklar silikleşir. Kainatın görünürdeki bütün çeşitliliği/çokluğu, tek ve bütün bir mevcut anlayışı içinde çözülür; kaynaşır. Kuantum teorisinde kainat, bir nesneler toplamı değil, birleşik bir bütünün değişik bileşenleri arasındaki irtibatlardan ibarettir; maddenin bileşenleri ve bunların katıldığı olaylar birbiriyle bağlantılıdır, birbirine dayanır; bileşenler tek başına var olan varlıklar değil, birbiriyle bütünlük kuran parçalardır. Maddenin varlığının dayandığı daha temel seviyelerde kendi başına varlığını sürdüren mutlak parçacıklar kavramı yıkıldığına ve bunların da varlığı tamamen harekete dayandığına göre, bu seviyedeki faaliyetler, değişmeler aslında var edilişe geçişin göstergeleriydi. Zaten kuantum alan teorisine göre, maddenin bileşenleri arasındaki bütün karşılıklı etkileşmeler, daha küçük partiküllerin değiş-tokuşu üzerine yürür. Bu değiş-tokuşla partiküller, devamlı bir şekilde var olup yok olurlar. Bu devamlı varoluş ve yok oluşlar, varlık âleminde bir şekil alma olduğu gibi, şekillerin çözülmeleri de maddenin varlığının esasıdır.[350]

Modern fizik böylece yaratılış ve yok oluşu, doğum ve ölümü, sadece dört mevsimin ya da canlıların doğumlarının ve ölümünün bir özelliği değil, bütün kainatın varlığının temelini teşkil eden aslî bir özellik olarak görmeye başlar. Çağdaş fizik bu bakışıyla, kainatta sabit, bağımsız bir varlığa

349 Wolfson, Kelam Felsefeleri, s. 401. Wolfson bu eserinde, Mutezilî kelamcıların da çoğunluk itibariyle arazların yaratıldığını kabul ettiklerini belirtir. Geniş bilgi için bkz., Wolfson, age. s. 408-415.

350 Bouguenaya, *Bilimin Öteki Yüzü,* s. 122.

sahipmiş gibi görünen mekan, zaman ve maddi parçacıkların, temelde devamlı bir harekete dayandığını açıklar. Bu, Newton'un kainat modelindeki, ana unsurların klasik anlamını kaybetmesi demektir. Bouguenaya, bu tespitlerinin ardından 'şu halde, Newton'un 'İlk Muharrik' şeklindeki Yaratıcı anlayışından çok daha isabetli bir anlayışa da kapı açılmış olmalıdır' der ve açıklamalarını şöyle sürdürür:

Kainatın özünde devamlı bir yoktan var edilme, var iken yok edilme söz konusu olduğuna göre, İlk Muharrik'in yaptığı gibi kainat başlangıçta ve daha sonra yaratılış olayı durmuş ve belli bir mekanizma kendi kendini devam ettiriyor değildir; her an devam eden bir 'yaratılış' olayı vardır. Buna göre, 'kainat üzerinde devamlı kudretini gösteren, kudretini çektiği anda bütün kainatın yokluğa yuvarlanacağı', İslâmî ifadesiyle 'Kayyûm' bir Yaratıcı olmalıdır. Kayyûm Yaratıcı mütemadiyen hiç duraksamaksızın bütün varlığı yaratır. Doğrudan doğruya hiçbir aracı olmadan. Burada çok dikkatli olmamız gerekir. 'Mütemadiyen' veya 'devamlı' dediğimizde, bu ifade tamamen yaratılmış olan biz insanların bakış açısından geçerlidir, zira, zamanın, mekanın kendisi de bu 'devamlı' yaratılışın içindedir ve biz onları -klasik mutlak anlamlarından sıyırarak- kainatın temeli olan harekete irca ediyoruz. Yani bu hareketin cereyanıyla, zaman ve mekan beraberce yaratılıyor. Yaratıcı için geçmiş, şimdi ve gelecek gibi, şeyler söz konusu değildir, mekan da zaman da Allah'ın yaratma fiilinin biz gözlemci insanlar tarafından görülebilecek bir tarzda kendisini bize göstermesinden ibarettir.."[351]

Şimdi bu açıklamalardan sonra Kur'ân âyetlerinde varoluşun sürekliliğini ele alan ifadeleri yakından anlamaya çalışalım. Kur'ân, genel anlamda yaratma için 'halk' fiilini kullanmaktadır. Bununla birlikte Kur'ân, aynı tezahürü farklı birçok fiil ile de ifade ederek, Allah'ın yaratma faaliyetinin bir ağ halinde bütün kainatı sarmasını sağlamıştır. Bu terimler, genel yaratma kavramını hususileştiren değişik anlamlara sahiptirler. Mesela, yoktan bir asla dayanmaksızın yaratma için 'bed', ibda', yaratılışın tekrarı için iâde; halktan sonraki safhaları için ise enşee, zerea', ce'ale, savvara, sevvâ' gibi fiiller kullanılır.[352]

---

351 Aynı yer.
352 Ulutürk, Veli, *Kur'ân-ı Kerim'de Yaratma Kavramı,* İnsan yay., İstanbul 1995, s. 156.

Bu tür kullanımlar gösteriyor ki yüce Yaratıcı, bu kainatı bir kereye mahsus ele alıp sonra bırakmış bir Fâil/Sâni' değildir. O, her an yaratmayı yenileyen, yarattıklarına hakim olan, onlarda tam tasarruf eden ve de her bir mevcudun gerek lisan gerek hal, gerekse ihtiyaç dilleriyle izhar etmiş oldukları dualara icabet eden, her an Fa'âl, Hayy, Kayyûm, her an bir şe'n (faaliyette/işte) olan her türlü kemalin kaynağı olan yüce bir Zat'tır. Kısaca, yaratma bir zaman olup bitmiş bir vak'a değil, ilahî irade ve kudretle devamlı tekrarlanmakta olan bir hadisedir. Şimdi vurguladığımız bu hususları dikatlerimize sunan şu âyetleri yeniden düşünmeye çalışalım:

"Allah'ın yaratmaya nasıl başladığı (yubdiu) sonra o (yaratma işini) nasıl tekrarladığını (yuîdu) görmediler mi? Şüphesiz bu, Allah'a göre kolaydır."[353]

"Yaratmaya başlayan ve onu tekrarlayan O'dur ki, bu (tekrarlama) O'nun için daha kolaydır. Ve (de) O'nun için bu (halk ve iâde'nin) en üstün/mükemmel örnekleri göklerde ve arzda mevcuttur. (Bunları yapabilecek) mutlak güç ve hikmet(in) sahibi O'dur.."[354]

"O her an bir şe'n (iş/aktivite) içindedir."[355]

Bu ve benzer âyetlerde yaratmanın her an tekrarlanmakta olduğu; ölenlerin ve gidenlerin yerine aralıksız olarak yenilerinin getirildiği vurgulanır. Nitekim biz, gerek canlılar gerekse cemadât âleminde her gün milyarlarcasının varoluş ve yok oluşuna şahit olmaktayız. Kur'ân'ın önemle üzerinde durduğu 'yaratılışın sürekliliği' konusunun bugün bilimin, atomaltı dünyada

---

353 Ankebut, 29/19.

354 Rum, 30/27. Bu son âyette geçen 've lehu'l-meselu'l-a'la fi's-semavati ve'l-ardi' cümlesi için genelde 'en yüce sıfatlar O'nundur' şeklinde bir çeviri yapılmaktadır. Kanaatimizce böyle bir tercüme kapalı ve de eksiktir. Evvela, bu âyetin daha iyi anlaşılabilmesi için öncesini görmemiz yararlı olacaktır: "Emriyle sema ve arzın varlığını devam ettirmesi (kaim bi emrihi), O'nun ('var' ve 'bir' oluşunun) delillerindendir. Sonra (O'nun) sizi (yattığınız) yerden çağırmasıyla kalkmanız bir olacaktır.." (Rum, 25) Görüldüğü gibi, bu âyetin öncesinde vurgulanan konu insanın iadesi/diriltilmesi hadisesidir. İnsanlara bu haberi veren yüce Allah, zihinleri, yeniden dirilişin (iadenin) imkanını kabule hazırlamak için, semavatta ve arzda gerçekleştirilen yaratılışa ve onun tekrarına dikkat çekiyor. İşte bunun için biz 'O'nun için bu (halk ve iâde'nin) en üstün/mükemmel örnekleri göklerde ve arzda mevcuttur' şeklinde bir tercümeyi uygun gördük.

355 Rahman, 55/29. Hz. Peygamber (sas), 'Allah'ın her an bir şe'nde' oluşunun kapsamına, insanla alakalı enfüsî-afakî değişimleri de dahil ederek şöyle buyurmuştur:*"Bir günahı affetmesi, bir sıkıntıyı gidermesi, ve de herhangi bir toplumu yüceltip diğerlerini alçaltması da O'nun işlerindendir."* (İbn Mace, Mukaddime 14.)

elde ettiği verileriyle daha da açıklık kazandığını görmekteyiz. *'Boşluğun Anlamı ve Esir Maddesi'* adlı makalesinde fizikçi Prof. Osman Çakmak yeni fiziğin varmış olduğu son merhaleyi bizlere şöyle özetler: "Kuantum elektrodinamiğinin en can alıcı özelliği, iki değişik ve zıt kavramı elektromanyetik alan kavramı ile elektromanyetik dalgaların tanecik-parça belirişleri olan foton kavramını birleştirmiş olmasıdır. Fotonlar aynı zamanda birer elektromanyetik dalga oldukları ve bu dalgalar da titreşen alanlardan meydana geldikleri için, fotonlar, aynı zamanda birer elektromanyetik alanın belirişi halindedir. İşte kuantum alanı diye ortaya çıkan yeni kavram, kuant ya da foton denen, biçim alabilen bir alanın meydana gelmesidir. Başka bir ifadeyle, parçacık dediğimiz sert ve katı maddeyi meydana getirecek şey, bu boş dediğimiz alanın, bölgesel yoğunlaşmalarından ibaret kalmaktadır. Yani, bunlar gelip giden, bu arada kendisine has karakterlerini yitiren ve ait oldukları alanda kaybolan enerji yoğunlaşmalarıdır. Var bildiğimiz her şey, bu ortamda hiç durulmayan bir hareketle ve büyük bir enerji titreşimi halinde var olmakta ve aynı anda da yok olmaktadır. Bu durumu biraz daha açacak olursak: Nesneler *boşlukların* geçici birer belirişleri gibidir; boşluk da, fizik ötesi ya da yarı-fizik yapısı ile varlıklar içerisinde yerini alır ve *boş* olmaktan kutulur. Bu demektir ki, kuantum alanı boş bir *boşluk* değil, uzayın belirli bir yerinde var olan sürekli bir aracı rolüne sahiptir. Biçimsiz olan bu alan, bütün biçimlerin tarlası veya hamurunu teşkil eder. Nitekim Walter Thirring modern fizik dalında geliştirmiş olduğu bu 'alan' kavramında şunları söylemektedir: "Modern teorik fizik, maddenin özü hakkındaki görüşlerimizi farklı bir duruma getirmiş, böylece dikkatimizi görünen varlıklardan temel bir varlığa yani alana çevirmiştir. Buna göre, maddenin var olması, yalnızca -mükemmel bir durumda meydana gelen- bir bozulmanın neticesidir.."[356]

---

[356] Çakmak, *"Boşluğun Anlamı ve Esir Maddesi"*, s. 8-9. Keza, atom içi faaliyetlerle alakalı olarak fizikçi R. Feynman'ın "..gerçekte parçacıkların bazıları o kadar kısa ömürlü oluyorlar ki, gerçekten var sayılıp sayılamayacağı konusunda tartışmalar yapılıyor" sözü de bu gerçeği işaretlemektedir. (Bkz., Feynman, *Fizik Yasaları Üzerine,* s.181.)
Yine modern fiziğin 'kuantum alanlar kuramı'na göre, kütleli bir parçacık ve onun karşıt parçacığının enerji oluşturmak üzere her an birleşip yok olmaları veya tam tersine, böyle bir çiftin, enerjiyle varlık bulmaları söz konusudur. (Bkz., Roger Penrose, *Fiziğin Gizemi,* s.173.)

Dikey tevhidî bir yaklaşımla varlık doğrudan Yaratıcısına havale edilmezse, kainattaki kozmolojik oluşum ve işleyişi izahta, güçlükle karşılaşırız. Bu kusursuz işleyiş, inkarcı deterministlerin 'sebep ve sonuçları arasındaki zaruri bağ' anlayışıyla izah edilemeyeceği gibi, 'Tanrı tarafından kurulan belli mekanizma kendi kendini devam ettiriyor' şeklindeki Aristotelesçi bir yaklaşımla da izah edilemez. [357]

Diğer taraftan bu işleyiş, bu ikinci şıkkın nispeten yumuşatılmış bir şekli olan 'varlıktaki işleyiş, Allah'ın baştan koymuş olduğu küllî yasalarla/kanunlarla idare ediliyor, ancak, Allah isterse buna -mucize olarak- her zaman müdahale edebilir' tarzındaki bir anlayışla da izah edilemez.

Bu son yaklaşımın da Kur'ân açısından isabetli olamayacağı ortadadır. Biz yüce Yaratıcı için 'müdahale' sözünü kullanmanın doğru olamayacağı kanaatindeyiz. Zira müdahale 'ara sıra bir şeye el uzatma, parmak sokma' demektir. Böyle bir ifade, her an[358] her şeyin kudret elinde[359] bulunduğu Allah için doğru olmasa gerektir. Bu itibarla bu kelimeyi kullanma ihtiyacı duyduğumuz yerlerde biz, 'daimî/kesintisiz müdahale' gibi ifadeler kullanmayı tercih ettik.

Ayrıca, böyle bir yaklaşımda telaffuz edilen 'yasa/kanun'dan da ne anlaşılması gerektiğinin çok iyi düşünülmesi lazımdır. Nitekim biz, çalışmamızın birinci bölümünün tamamını, Kur'ân perspektifinde bu kavramdan ne anlamamız gerektiğine ayırmış bulunmaktayız. Orada dile getirdiklerimizi burada hayatî önemine binaen bir daha vurgulamak istiyoruz: Bizim 'yasa/

---

357 'Kendi kendini devam ettirmek üzere, kainatın baştan Allah tarafından kurulup kendi haline bırakılmış bir saat/mekanizma olduğu' şeklindeki anlayış her ne hikmetse bir kısım insanlara hep sevimli ve hoş gelmiştir. Geçmişte olduğu gibi bugün de bir çok inanmış zihinlerde de kendisine kolayca yer bulan bu yaklaşım acaba ne derece doğrudur? Gerçekten kainat, kurulu saate benzer hangi özelliğe sahiptir? Her an yenilenmekte olan bir kainatla, yayı gerilip bırakılmış mekanik bir saat arasında nasıl bir benzerlik söz konusu olabilir? Doğrusu böyle bir yaklaşıma/teşbihe dayanak teşkil edecek bir delile, ne nasların ne de yeni fiziğin aralamış olduğu açık bir kapı söz konusudur. Kusursuz bir işleyişe vurgu bağlamında 'saat gibi çalıştırılan bir kainat' şeklindeki bir benzetmenin elbetteki bir mahzuru yoktur, ancak, her an yüce Yaratıcının faaliyetini üzerinde gerçekleştirdiği kainatın bir ilk müdaheleden sonra kendi kendini devam ettirmeye müsait kurulu bir saate benzetilmesinin ne dinî ne de bilimsel bir temelinin olduğu söylenemez.

358 Bkz., Rahman, 55/29.

359 Bkz., Yasin, 36/83.

kanun' dediğimiz, yaratılışın dışında bir şey değildir. Avamca bir deyişle kanunlar, Allah'ın yaratmayı başlattıktan sonra bu işin yürütülmesini kendilerine devredip yetkili kıldığı ayrı birer taşeron işletici değildirler. Kanun veya yasa, yaratılışın bizzat kendisidir. Diğer bir ifadeyle, kanun yüce Yaratıcının sebep-sonuç ilişkisiyle varlığı düzenli bir devamlılık içindeki yaratış biçiminin bize akseden görüntüsüdür. O (c.c.), âdetini değiştirmediği için de bu düzen devam etmektedir. Bugün, İlk Muharrik anlamında ele alınan bir yaratıcı anlayışı, zamanın da yaratıldığını anlamamızla, yerini kainatta her an tasarrufta bulunan bir yaratıcı anlayışına bıraktı. Nitekim, M. Karabaşoğlu 'Bilimim Öteki Yüzü' adlı ortak bir çalışmasında, fizikçi bazı bilim adamlarının daimi yaratılışı destekleyici görüşlerini bize şöyle aktarır:

"Nobel sahibi kimyacı İlya Prigogine bu gerçeği 'zaman, yaratılıştır' diye özetler. Kara deliklerin isim babası, kuantum fiziğinin yaşayan en büyük ismi olarak bilinen John Archibald Wheeler'in tespitiyle 'Big Bang'de meydana gelen temel vetirelerin milyar kere milyarcası bütün zaman boyunca, gözlerimizin önünde, bizler işin farkında olmadan devam etmektedir.' J. Wheeler, big banglerle 'doğan ve yok olan kainatlar' tablosu çizer ve 'yoksa yaratılış hadisesi, gözümüzün önünde, durmaksızın devam mı ediyor?' diye sorar ve devamla 'zamanımızın bütün soruları içinde bundan daha derin, daha heyecan verici, idrakimizde daha belirgin ilerleme temin eden daha manidar başka bir soru aklıma gelmiyor' der. Başka bir teorik fizikçi Paul Davies ise bu manalı sorunun ilim dünyasındaki akislerini şöyle tespit eder: Zamanı yaratan 'bir Yaratıcı' kavramı onun kainatı 'her an elinde tutarak' yarattığını gösterir, kainatı sadece başlatıp bırakan bir Yaratıcı yerine, her an yaratan bir Yaratıcı anlayışını getirir."[360]

Bu bağlamda çağdaş müfessir Elmalılı Hamdi Yazır'ın Ra'd sûresindeki bir âyetle alakalı olarak yapmış olduğu tefsir, bu yorumlarla paralellik arzeder. Onun, *"yemhullahu mâ yeşâu ve yüsbitu mâ yeşâu/Allah dilediğini siler (dilediğini de) sabit kılar"*[361] âyetiyle ilgili cümleleri, izahına çalıştığımız hususu aydınlatıcı mahiyettedir. Yazır, bu yorumunu yaparken bir

360 Karabaşoğlu, *Bilimin Öteki Yüzü,* s. 137-8.
361 Ra'd,13/39.

önceki âyeti de[362] dikkate alır ve -onda geçen *bir âyet getirme* şeklindeki ifade kalıbının hem teşriî anlamda hem de kevnî anlamda bir âyet (mucize) olarak yorumlanabileceğinin mümkün olduğunu hatırlattıktan sonra- şöyle der:

Evvela, tekvin hususunda görülüyor ki, Allah Tealâ âlemde birtakım şeyleri ifna ve izale ederken, (yok edip kaldırırken) diğer birtakım şeyleri durduruyor veya yeniden vücuda getiriyor... Öyle ki kainat bir taraftan harfleri veya satırları silinip diğer taraftan yazılan bir kitap gibidir. Böyle iken, mevcudatın sayfa düzeninin hikmetli nizamında, ne bir kazıntı ne de silinti gibi bir kusur görülür..[363]

2. Kur'ân'da İlahî İsimlerin Varoluşla İlişkilendirilmesi

Kur'ân, varlığın mülkiyetini ve idaresini Allah'a atfettiği yerde, güzel isimlerin O'na ait olduğunu bildirir. Mesela şu âyetlerde bunu görebiliriz:

"(Sonsuz merhamet ve lütuf sahibi) Rahman, (rubûbiyet) arş(ın)a istiva etmiştir/kurulmuştur. Göklerde ne var, yerde ne varsa O'nundur. Bu ikisi arasında olan, yerin altında olan da O'nundur. (Şimdi böyle bir Rabbin huzurunda) sözü açığa vursan (da vurmasan da birdir, zira), O, gizliyi de gizlinin gizlisini de bilir. O Allah ki, O'ndan başka ilah yoktur. Güzel isimler O'nundur."[364]

"O Allah ki, O'ndan başka ilah yoktur... O, hâlık (yaratan), bârî (yarattığı her bir varlığa kendisine has/ayırt edici özellikler veren) ve musavvir (şekillendiren)dir. Güzel isimler O'nundur.." [365]

Kur'ân'ın bu vurguları üzerinde dikkatle durulması gerekmektedir. Yaratılışın söz konusu edildiği âyetlerde 'O Allah ki, O'ndan başka ilah

---

362 "*Allah'ın izni olmadıkça hiçbir peygamber için bir âyet getirme imkanı yoktur.*" Ra'd, 1338.

363 Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili,* IV, 3002. Kur'ân'ın bütünlüğü içinde meseleye bakacak olursak 'en-ye'tiye bi-ayetin/Peygamberin bir âyet getirmesi' şeklindeki ifade kalıplarında geçen 'ayet' kelimesi ile genellikle mûcizeler söz konusu edilir. Nitekim meallerin pek çoğunda buradaki 'ayet' ifadesinin anlamı 'mucize' olarak tercüme edilmiştir.

364 Tâhâ, 20/5-8.

365 Haşr, 57/24. Bu âyette geçen Barî ismi için vermiş olduğumuz anlamı, Zemahşerî'nin tercihi doğrultusunda yaptık. Bkz., Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, IV, 392.

yoktur, güzel isimler O'nundur' şeklindeki cümlelere yer verilmesinin özel bir anlam ifade ettiğini düşünüyoruz. Kanaatimizce bununla verilmek istenen mesaj şudur: Her bir şeyin vücud bulması bu isimleri (ünvanları/özellikleri) gerektirmektedir. Bir diğer ifadeyle, bütün eşyayı var eden ancak bu ünvanların sahibi olabilir. Birbirine bakan birbirini gösteren bu isimlerin/ünvanların tümüne sahip olmayan başka biri asla İlah olamaz.

Kur'ân'da, özellikle, sebep-sonuç çizgisi hatırlatılarak anlatılan olayların konu edildiği âyetlerin sonu *esma-i hüsnâ* ile bağlanır. Söz gelimi, gökten yere kadar her bir işin düzenlenip idare edilmesi anlatılıyorsa, bu işleri yapanın her şeyin üstesinden gelen bir Azîz ve Rahîm olduğu da hatırlatılır.[366] Bunun gibi, Kur'ân'da kozmik alanla ilgili bir örnek olarak, mesela, Güneş'in eksenindeki cereyanı/akışı anlatılırken hemen ardından bu plan ve programın (takdirin) sahibinin Azîz ve Alîm olduğuna dikkat çekilir.[367]

Gerek Kur'ân gerekse onu bize tebliğ eden Peygamber (a.s.s.), Allah'ı bize isimleriyle tanıtmaktadır.[368] Bizce bu, O'nun varlıkta hükmünü icra eden çeşitli renk ve boyuttaki icraatlarının inceliklerini daha yakından tanıyabilelim ve de onların her biriyle O'nun inayet ve ihsanlarının inceliklerini daha net/belirgin olarak görüp fark edebilelim diyedir. Bu itibarla, 'hangi bilim dalında çalışırsa çalışsın, sebepler ve sonuçlar arasındaki kapanmaz mesafede kendilerini apaçık gösteren Allah'ın güzel isimlerini görmek ve göstermek, Kur'ân'ın hikmetine tabi olan her müminin görevidir.'[369]

Varlıkta cereyan eden oluşum, değişim ve dönüşümlerin arkasındaki müessir Fail'i isimleriyle tanımanın önemi üzerinde ne kadar dursak abartmış olmayız. Çünkü O'nu tanımak, mutlaka O'nun ünvanları/isimleri hakkında bilgi sahibi olmayı gerektirir. Bu bağlamda '*Kur'ân'da Uluhiyyet*' isimli eserinde Suat Yıldırım şöyle der:

Allah'ın isimlerinin çokluğu, onun fiillerindeki hikmet ve incelikleri anlamayı kolaylaştırdığı gibi, ulûhiyyetin anlamına da sınırsızlık verir.

366 Bkz., Secde, 32/5-6.
367 Bkz., Yasin, 36/38.
368 Bkz., Buharî, Daavat 62; Müslim, Zikir 2; Tirmizî 82.
369 Bouguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları*, s. 182.

Yüceliğin en üstün seviyesini haiz olan ilahî kemali, isimleriyle parçalar halinde anlamaya çalışmak, sadece düşünce/idrak yapımızın mücerred vasfından değil, aynı zamanda bizzat ilahî varlığın aşkınlığından ileri gelir. Açıktır ki, mahluk bir akıl, sonsuz bir kemali kendi sınırlarına sığdıramaz. Bu itibarladır ki, Thomas d'Aquin şöyle der: 'Kendisine ilahî Zat'ı müşahede imkanı verildiğini zannettiğimiz bir akıl, gördüğünü tek isimle anlatmak isteseydi, yine de O'nun hakkında müteaddit isimler kullanması gerekecekti.[370]

Bir taraftan, kendisini bize Kitab'ında 'güzel isimleriyle' tanıtan yüce Allah, diğer taraftan bu isimlerinin tecellilerini varlık kitabında da bize seyretme imkanı vermiştir. Sözgelimi, çekirdekten fışkıran bir filizi yahut yumurtasından çıkan bir civcivi ele aldığımızda, karşımıza çıkan ilk şey, cansızdan canlıyı çıkaran bir fiilin varlığıdır. Kim olabilir bu fiilin sahibi? Hiç şüphesiz ki bir Hayat Verici (Hayy, Muhyî). Filizin de, civcivin de dış görünüşünde hemen dikkatimizi çeken ilk özelliği, her ikisinin de kendisine özgü bir şekle, bir surete sahip oluşudur. Kimdir onların simasını şekillendiren? Elbette bir Tasvir Edici (Musavvir). Bunun gibi herhangi bir yavrunun beslenmesinde ve anne tarafından korunmasında, apaçık bir merhamet ve şefkat eseri görürüz. Kimden gelebilir bu şefkat ve merhamet? Elbette bir Merhamet Edici'den (Rahîm). Bunlara benzer gözlemlerimizi kainattaki benzer vakalarla karşılaştıracak olursak, fiillerin arkasında okuduğumuz isimler, daha geniş ve kuşatıcı bir tanımlamaya kavuşmuş olacaktır.

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere, yüce Yaratıcı, kendi isimlerini göstermek için kainatta eşya ve olaylar arasında gözle görülür anlamlı bir ilişki ve ilgi kurmuştur. Bütün eşya ve sebepler O'nun isim ve sıfatlarını bize aksettiren birer ayna gibidirler. Mevcutlar, âcizlikleri ile O'nun kudretine, şuursuz mahiyetleri ile O'nun ilmine, ihtiyaçları ile O'nun ğınasına, fanilikleri ile O'nun bekâsına vs. işaret ederler. Büyük-küçük, küllî-cüz'î her bir mahluk kendi hal diliyle O'nun yüceliğini ilan eden (tesbih eden)[371] âyetler olup asla O'nun icraatında bir ortak gibi düşünülemezler.

---

370 Yıldırım, Suad, *Kur'ân'da Ulûhiyyet,* Kayıhan yay., İstanbul 1987., s. 53.

371 Bkz., İsra, 17/44.

Netice olarak denilebilir ki varlıkta cereyan eden her bir olay, insanı kainatla tezat teşkil etmeyecek şekilde yaratan Allah'ı ünvanıylarıyla/isimleriyle tanımaya yönlendirecek işaretlerdir.

D. KUR'ÂN'DA HZ. İBRAHİM'İN (A.S.) DİLİNDEN VERİLEN TEVHİD DERSLERİ

Kur'ân-ı Hakîm'de tevhidle ilgili mesajlar çoğu kere adı tevhidle özdeşleşmiş İbrahim (a.s.)'ın diliyle insanlara duyurulur. Hususiyle Şuara sûresinde, bir biri ardınca onun lisanıyla dört gerçeğe dikkat çekilir. Şimdi bu hususların izahına geçmeden bu âyetleri mealen arzedelim:

"(Sizin o Rab olarak bildiğiniz) putlarınız, benim düşmanımdır; (benim Rabbim), âlemlerin Rabbidir ancak. O'dur beni yaratan ve beni hidayet eden; O'dur, beni yediren ve içiren, hastalandığımda şifamı veren. Ve O'dur (ancak) beni öldürecek ve sonrasında (yeni bir) hayat verecek olan.. "[372]

Bu ifadeleriyle Hz. İbrahim, o gün bir kısım insanların Rab diye teveccüh ettikleri taş ve topraktan ibaret putlarına tavır almaktadır. Esasen, dün, taşa, toprağa, suya güneşe tapanlara 'ilkel' deyip tavır alan inkarcı naturalist ve deterministler de, varlıkların meydana gelişini doğrudan güneş, toprak ve su gibi sebeplere vermiş olmalarıyla, aynı inancı paylaşmış olmaktadırlar. Bakış açılarındaki benzerlik dikkatle incelediğinde, bu türden yaklaşımların bir yerde putperestlikle birleştiği görülecektir.

Kısa bir girişten sonra şimdi, bu âyetle sunulan gerçeklerin mesajını sırasıyla yakından anlamaya çalışalım.

1. O'dur (c.c.) İnsanı Yaratan ve Hidayet Eden

Şirke sapmış bir toplumun zihnindeki yanlış mülahazaları tashih amacıyla İbrahim (as)'ın verdiği ilk mesaj şu olmuştur: O'dur beni yaratan ve hidayet eden. Açıktır ki bu ifadesiyle o, âlemlerin Rabb'inin, insanla alakalı icraatlarının başlangıcına ve devamına dikkat çekmektedir. Şüphesiz ki '(benim Rabbim) âlemlerin Rabbidir ancak' diyen İbrahim (a.s.) burada

372 Şuarâ, 26/77-80.

tevhidle alakalı şu mesajı vermektedir: Beni ancak âlemlerin Rabbi yaratabilir, çünkü ben âlemlerin bütünüyle (kainatla) alakadar bir varlığım.[373]

Biz, bu başlık altında 'insanı var edenin ancak Allah olabileceği' gerçeğine, çokça işlenen ve bilinen bir konu olması itibariyle girmeyeceğiz. Burada cümlenin '…ve hedanî/...Odur beni hidayet eden' şeklindeki kısmı üzerinde duracağız.

Acaba, Kur'ân'da Hz. İbrahim'in diliyle '..O'dur beni hidayet eden' şeklinde arzedilen hidayetle ne kastedilmektedir? Bu cümleyi nasıl anlamalıyız? Türkçe meâllerin pekçoğunda bu fiil için 'O'dur bana doğru yolu gösteren' şeklinde bir anlam verilmektedir. Bizce böyle bir anlam bütünüyle yanlış olmasa da eksik bir anlamdır. Zira, hidayet kelimesiyle Kur'ânda, yalnızca 'insana doğru yolun gösterilmesi ve açıklanması'[374] gibi bir anlam kastedilmez, maksada ulaştırma/muvaffak kılma'[375] manası da kastedilir. Ayrıca Kur'ân'da hidayet, tekvînî boyut dahil olmak üzere, 'her bir şeyi' kapsamına alan bir mefhum olarak karşımıza çıkar.[376]

Bu cümle de geçen hidayet kelimesinin anlam alanını sağlıklı bir biçimde anlayabilmek, bu ifadenin öncesini ve sonrasını dikkatle incelemeye bağlıdır. Bu âyetin öncesi, Hz. İbrahim'in diliyle, 'Allah'ın rubûbiyetine (O'nun her bir âlemin gerçek sahibi ve kemale erdiricisi olduğuna) ve insanın Allah tarafından yaratıldığına dikkat çekmektedir. Sonrası ise, insanın -yeme, içme ve şifa gibi- ihtiyaçlarının doğrudan Allah tarafından gerçekleştirildiğine vurguda bulunmaktadır. Bu durum, âyette geçen

---

373 Kainatta her şey birbiriyle son derece yakın bir irtibat içindedir. Nitekim konunun bu yanıyla ilgili olarak 'Tanrı ve Yeni Fizik' adlı eserin takdim kısmında Fritjof Capra'nun şu ifadesine yer verilir: Kainatın, birbirine örülü bir ilişkiler ağı olarak kavranışı, modern fiziğin gündeme getirdiği en büyük iki konudan biridir. Diğer konu, kozmik ağın, aslında dinamik/devingen olduğunun farkına varılmasıdır..' (Bkz., P. Davies, Tanrı ve Yeni Fizik, s. 13.)

374 Bkz., Fussilet, 41/17; İnsan, 76/3; Naziat, 79/19, Beled, 90/10

375 Mesela bkz., Fatiha, 1/6.

376 Bkz., Tâhâ, 20/50; A'lâ, 87/3. Bunun içindir ki bir çok müfessirimiz hidayeti çeşitli sınıflandırmalara tabi tutmuştur. Mesela bunlardan çağımızda yaşamış olan M. Hayri Hısnımansurî (ö.1970), '*el-Muktadaf*' isimli tefsirinde, fitrî, hissî, aklî ve dinî olmak üzere hidayetin dört kısmından bahseder. Bkz., Hısnimansurî, Mustafa Hayri, *el-Muktadaf min Uyuni't-Tefasir,* (thk ve tkd.: Muhammed Ali es-Sabunî) Daru'l-Kalem, Beyrut 1996, I, 20-21. Ayrıca bkz., İsfehanî, *el-Müfredat,* s. 784; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili,* I, 120.

hidayet ile sadece 'insana gösterilen doğru yol' anlamının kastedilmediğini işaretlemektedir. Nitekim Fahreddin Razî, Tâhâ 50. ve Şuâra 78. âyetlerin siyak ve sibakını dikkate alarak bu âyetlerde geçen hidayet kelimesinin içerdiği anlam üzerinde önemle durur ve şöyle der: Gerek Şuarâ sûresinde geçen Hz. İbrahim'in sözünde, gerekse Tahâ sûresindeki Hz. Musa'nın Firavuna verdiği cevapta söz konusu edilen hidayet, 'yaratma'dan sonra getirilmektedir ki, bu da, söz konusu âyetlerde geçen hidayetin kapsamını gösterir. [377]

Biz Razî'nin yorumuna aynen iştirak ediyoruz. Bu âyette dinî/aklî hidayet yanında tekvinî hidayet de söz konusudur, zira âyetin bağlamı her iki anlamı da içine alabilecek bir yapıdadır. Bu cümleden olarak diyebiliriz ki, hidayetin tekvînî boyutuyla ilgili olarak bu âyette şu mesaj verilmektedir: İnsanı yoktan var eden/yaratan kim ise, onun varlığını ve bu varlığın devamı için gerekli olan dinamizmi/akışı gerçekleştirmek suretiyle onu hedefine sevk edecek (hidayet edecek) de ancak odur.

Unutulmamalıdır ki bizim diye sahip çıktığımız bedenimiz, bilgimiz dışında çalışmaktadır. Sözgelimi, kalbimiz çalışır, kanımız temizlenir, hücrelerimiz yenilenir, vücudumuzda her an milyarlarca olay cereyan eder, ama biz bunların hemen hemen hiçbirinin farkında değilizdir. Bunlar gösteriyor ki, bizi yaratan bizi bizimle baş başa bırakmamıştır; bedenimizi yaratan irade ve kudret, aynı zamanda varlığımızın devamı için onu sürekli çalıştırmaktadır.

Bu âyeti takip eden ifadelerde 'insanın Allah tarafından yedirilip içirilmesi ve O'nun tarafından şifaya kavuşturulması' gibi konuların gündeme getirilmesi bu hususu daha da açık hale getirmektedir.

2. O'dur (c.c.) İnsanı Yediren ve İçiren

Ayetin bu kısmında insanla alakalı tekvinî hidayet somut bir örnekle dikkatlerimize arzedilir. Şimdi bu gerçeği tıb biliminin izahları ışığında yakından takip etmeye çalışalım: Unutulmamalıdır ki insanın, ihtiyaç duyduğu yemeye dair bir eyleminin gerçekleşebilmesi için sadece kolundaki

377 Bkz., Razî, *Mefatihu'l-Ğayb,* XVI, 139.

kasların hareketiyle iş tamamlanmış olmuyor; bundan başka milyonlarca hücresinin koordineli bir biçimde çalışması gerekiyor. Böyle olmazsa kaşığındakini en kısa yoldan ağzına götürmesi mümkün olmaz. Diğer taraftan aynı anda dudakları açılmış olmalı, lokmayı diline dokundurur dokundurmaz, bütün tad hücrelerinde kodlanmalar olmalı; daha lokmayı ağzına koymadan, çeşit çeşit tatların haberini beynine ulaştırmış, orada değerlendirip tekrar diline döndürmüş olmalı, zira o lokmayı -zararlıysa şayet- ısırmadan geri bırakması gerekebilir. Diyelim ki bir insanın aldığı lokma, zararsız çıktı ve çiğnemeye başladı. Isırdığı lokmanın, bu defa, dilinin ve dişlerinin işbirliğiyle, ağzında güzelce yoğrulması için insanın tükrük bezlerindeki binlerce hücresini gerektiğinde tükrük imal etmek için, hazır halde bekletmesi gerekiyor. Ayrıca tükrük içindeki milyonlarca enzimini çalışmaya geçirmesi ve lokmasını hemen parçalamak için onları tükrük salgısı içinde tutması gerekiyor. Ama hâlâ çiğnemeye başlayamaz, çünkü, büyük bir tehlike onu beklemektedir; şöyle ki çiğnemeye başladığında yemek borusunun hemen yanı başında bulunan nefes borusuna bir şeylerin kaçıp orayı tıkaması her an mümkündür. Bunun için de, bu iki boru arasındaki kapakçığı insanın seri bir şekilde kapatıp-açmaya hazır tutması gerekiyor. Diyelim ki, lokmayı güzelce öğütüp midesine gönderdi. Burada da mutlaka halledilmesi gereken yine birçok işlem söz konusudur; onun, yediği lokmanın içinde protein, karbonhidrat ve yağ gibi her bir besin türünü moleküllerine ayrıştırması ve de bunları hücrelere taşıması için ayrı tür enzimleri o anda midede hazır etmesi lazım.. Bu arada karaciğerine haber iletip ona ihtiyaç duyacağı enzimleri hızla imal etmesi emrini vermelidir. Sonra safra kesesindeki hücreleri görev başına çağırıp, onlardan besinlerin bağırsaklardan emilebilmesi için, gerekli yoğunluk ve muhtevada salgı üretimine geçmesini istemelidir. Kısacası, bir lokmanın hazmı için bütün bu işlemlerin anında yerine getirilmesi gerekmektedir.[378]

Açıktır ki her bir iş, her bir fiil, milyarlarca hücre, bir o kadar hücre altı parçacıklar, insanın kontrolü ve bilgisi dışında çalışmaktadır. Bir diğer

---

[378] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz., Ganong, F. William, *Tıbbî Fizyoloji,* (çev.: Türk Fizyolojik Bilimler Derneği), Barış Kit., Ankara 1999, s. 494-544. Ayrıca bkz., Alan, Yusuf, *İnsan Vücudu ve Zaman,* Nil yay., İzmir 1998.

ifadeyle, insan vücudundaki trilyonlarca hücre ve bu hücrelerin içindeki mitokondriler, DNA'lar, RNA'lar, nöronlar, sinapslar ve daha nicesi, üstelik her an ve de insan farkında olmadan çalışmaktadır.

Şimdi bir insanın 'kendim yedim, yani, tükrük bezlerini, yemek borusunu, kapakçığı, mideyi, karaciğeri vs. kendim çalıştırdım, o bir dakika içinde her bir emri kendi başıma yetiştirdim, her bir işi kendim hesaplayıp yaptım' demesi ne kadar inandırıcı olabilir?

Bu işlemleri insan bilinçli bir şekilde yapıyor olmadığına göre, yani bütün bunlar insandan habersiz olarak gerçekleştiğine göre, onun 'kendim yiyorum' şeklindeki iddialarının elbetteki bir anlamı kalmayacaktır. Böyle bir iddia mümkün olamayacağına göre, burada bize şunu itiraf etmek kalıyor: Bunları ben yapmıyorum, isteklerim istikametinde onlar bana yaptırılıyor.

3. O'dur (c.c.) İnsana Şifa Veren

Tekvinî hidayetle ilgili olarak bu âyette Hz. İbrahim'in (a.s.) dilinden bize aktarılan diğer bir husus da şudur:

"..fe iza meridtu fe-Huve yeşfinî/..hastalandığımda, O'dur bana şifa veren."[379]

Bu âyette şifayı verenin/yaratanın bizzat yüce Yaratıcı olduğu vurgulanmaktır.

Determinist ve pozitivist bir bakış açısıyla olayları anlamaya çalışanlar için âyetin ifadesi ilk planda şaşırtıcı ve garip gelebilir. Ancak olay mantığın temel kuralları ışığında ele alındığında, âyetin vurgulamış olduğu hususun, inkarı mümkün olmayacak bir gerçeğin ifadesi olduğu anlaşılacaktır.

Şimdi bir ilacın, insan için yararlı olabilmesi için, nelere ve hangi özelliklere muhtaç bulunduğunu bir örnek yardımıyla anlamaya çalışalım. Söz gelimi kan üretiminin gerçekleştirildiği kemik iliği için önemli katkıları olan B-12 vitaminini ele alıp onun kan yoluyla kemik iliğine ulaşma seyrini tıbbın sunduğu izahlar ışığında yakından görmeye çalışalım:

---

[379] Şuara, 26/80. Bunun gibi, şifanın Allah'a bağlı olduğunu vurgulayan hadisler için bkz., Buharî, Merdâ 20, Tıbb 38; Müslim, Selâm 46.

B-12 vitamini, insan vücuduna girdikten sonra sindirim sistemi boyunca bir yolculuk yapar. Mideden, ardından ince bağırsaktan kan dolaşımına geçiş yaparak kana karışır ve kemik iliği hücrelerine ulaşır. Bu intikali açacak olursak: B-12 vitaminin özümsenmesi ince bağırsakta gerçekleşir. Şu kadar ki, incebağırsakta bulunan herhangi bir sindirim hücresi bu vitamini yakalamaz, bunun için incebağırsağın küçük bir bölgesinde, yalnızca B-12 vitaminini yakalamayı bekleyen özel bir hücre grubu vardır. Bu hücre grubu hayatlarını yalnızca B-12 vitaminini yakalamaya adamışlardır(!). Bu hücreler, milyarlarca molekül içinde bu vitamini tanırlar(!) ve yakalarlar. Dahası, B-12 vitaminini yakalayan hücreler, bu vitaminin insan vücudu için taşıdığı önemi bilmektedirler(!). Bunun için de -görevli sınır memurları gibi görev yapan- bu hücre grubu, özel bir molekül üretirler. Bu molekül, B-12 vitamininin henüz midede bulunduğu sırada onun yolculuğunun ileriki aşamalarında ihtiyaç duyacağı bir kimlik belgesidir. Bu kimlik belgesi B-12 vitaminine sıkıca yapışır ve onunla incebağırsağa doğru yolculuğa çıkar. Biraz önce de belirtildiği üzere, incebağırsakta yalnızca B-12 vitaminini bulmakla görevli hücre grubu söz konusu yapışık bileşimin kan dolaşımına geçmesini sağlayacaklardır. Ama bu grup tarafından, yalın halde bulunan ilgili vitamini tanımamaktadır. İşte bu aşamada B-12 vitamininin imdadına -ona sıkıca yapışmış bulunan kimlik belgesi fonksiyonu gören- özel molekül yetişir. Böylece sınır memurları gibi görev yapan söz konusu hücre grubu, bu kimlik sayesinde, milyarlarca molekül arasından B-12 vitaminini tanır (!) ve bulurlar. Ardından yine bu kimlik molekülünün sayesinde mezkur vitaminin kan dolaşımına geçmesini sağlarlar. Böylece B-12 vitamini kan yoluyla kemik iliğine ulaşmayı başarır(!)[380]

Açıktır ki bu olayda meydana gelen faaliyetler, kusursuz bir bilgi ve olayların gelişim seyrinde beliren çeşitli ihtimaller içinde doğru olanına anında karar verebilecek bir tercih yapabilme özelliğini (iradeyi) ve de bütün bunları yürütecek bir gücü gerektirmektedir. Bu işlemler sırasında, sergilenen keskin şuur ve kusursuz işleyiş, söz konusu hücrelere verilemez.

380 Yahya, *İnsan Mûcizesi*, s. 95-96. Alıntıladığımız bu pasajdaki bazı yüklemlerin sonuna (!) işareti, tarafımızdan konulmuştur.

Sonuçta hücre dediğimiz varlıklar, şuursuz atomların birleşmesiyle meydana gelen yapıtaşlarıdır. Onlar içerisinde şuur, irade veya bir güç aramak son derece anlamsız olacaktır. Bu ince faaliyetlerin, onlara havale edilmesi, şüphesiz ki, akılla çatışma anlamına gelecektir.

Diğer taraftan, 'Yaratıcı tarafından ilgili zerreler gerekli özellikler verilip kendi hallerine bırakılmışlardır' şeklinde bir anlayış da mantıken tutarsız bir yaklaşımdır. Zira böyle bir işleyişe evet dememiz kaçınılmaz olarak şu neticeyi doğuracaktır: Her bir sebep (burada hücre) ilah gibidir; mutlak özelliklere sahiptir. Bir diğer ifadeyle bu, 'sebepler sayısınca ilah mevcuttur' demektir ki, bunun da akılla uzlaştırılabilecek bir yanının olduğu iddia edilemez.

Şu halde, akıl için, burada sergilenen faaliyet bağlamında, şunu itiraftan başka bir yol kalmamaktadır: Kendisine has fizikî özelliklere sahip kılınan bu sistem, özel olarak yaratıldığı gibi özel olarak da işletilmektedir, zira, hiçbir ilaç, ne işe yaradığını ve de nereye gideceğini, bilmez.[381]

---

[381] Burada denilebilir ki bu taşıma işi, kan tarafından kendiliğinden gerçekleştirilen olağan bir vakıadan ibarettir. Bu türden bir yorum da, olayın sırrını açıklayıcı bir özellik arzetmez. İlaçlar da dahil olmak üzere, vücuda alınan her tür madde kan vasıtasıyla ilgili organlara taşınmaktadır; glikoz, vitamin, aminoasit ve minarel gibi besinler ve en önemlisi oksijen bunlardan bir tanesidir. Bu taşıma işini gerçekleştirenler, bilinçsiz kan hücreleridir (alyuvarlardır.) Onlara dışarıdan bakıldığında son derece bilinçli bir şekilde, çok ince bir ayrıştırma, seçme ve karar verme ile neyin nereye bırakılacağını çok iyi bilen birer eleman olarak hareket ettikleri görülmektedir. Bilinçsiz hücrelerde görülen bilinçli hareketler bizi zorunlu olarak şu sonuca götürüyor: Hiçbir şaşırma, karıştırma, aksatma ve hataya düşmeksizin son derece bilinçli bir şekilde görevlerini yerine getiren bu kan hücreleri, kendilerini kontrol eden, düzenleyen ve organize eden birinin irade ve kudretiyle sevk edilmektedirler. Ayrıca şifanın gerçekleşebilmesi, sadece ilaç olarak kullanılan maddelerin ilgili yerlere ulaştırılmasıyla da tamamlanmış olmamaktadır. Zira orada da ilaç olarak kullanılan madde için, kendisinden beklenilen belli etkileşimleri gerçekleştirebilecek fizik ötesi niteliklere sahip olması gereği ortaya çıkmaktadır. Bu hususu bir örnek yardımıyla açacak olursak: Sözgelimi, biz insanlar dişimizde oluşan bir iltihabın giderilmesi için antibiyotik kullanırız. Vücuda alınan bu antibiyotikler ilgili lokaldeki mikro organizmaların içine girip onların yapılarını bozarak veya bir başka şekilde etki ederek çoğalmalarını/üremelerini engellemiş olurlar. Sonra bu mikro organizmalar hücreler tarafından yutularak/sindirilerek etkisiz hale getirilirler.. Farmakolojinin bu konuda bize vermiş olduğu bilgilerin özeti bundan ibarettir. (Ayrıntılı bilgi için bkz., E. Dural - A. Özalp, *Farmakoloji,* Nobel Tıb Kitabevi, İstanbul 2002, s. 10-15.)
Unutulmamalıdır ki burada özet olarak vermeye çalıştığımız bilgiler, sadece tedavi olayının gerçekleşme şekli ile ilgili bir bilgilendirmedir, yoksa bu, antibiyotiği oluşturan maddelerin

İlaçların her birisi son tahlilde bilgiden ve şuurdan yoksun birer maddedir. İlaçların kendisine gönderildiği mide vs. uzuvlar da nihayetinde et, kas ve kan gibi unsurlardan müteşekkil birer şuursuz maddedir. Bundan şu sonuca varıyoruz: Ne ilacın kendisi ne de ilacın gönderildiği mide vb. uzuvlar, bu işi görebilecek hiçbir özelliğe sahip değildir. Bunun aksini iddia etmek akl-ı selimle zıtlaşmak anlamına gelir. Şu halde, vücudumuzun hücrelerine dağılan ilaç vb maddelerin, yerli yerince ve de mükemmel bir tarzda varıp vazife mahallerine ulaşmaları, ancak, her şeyi her an en ince teferruatıyla bilmekte olan bir Alîm-i Mutlak'ın ve de her şeyi yerine getirmeye muktedir bir Kadîr-i Mutlak'ın sevkiyle izah edilebilir.

Görünen o ki, 'belli sebeplerin (ilaçların) ardından belli sonucun (şifanın) sürekli bir düzenlilikle gelmesi' insanların bu konuda yanlış mantık yürütmelerine sebep olmaktadır. Biz, böyle bir mantık yürütmenin yanlışlığını, önceki başlıklar altında, pozitif sorular sorarak izah etmeye çalıştık: Bizim gördüğümüz sadece, şifanın belli sebeplerden sonra geldiğidir, yoksa şifanın belli sebepler tarafından gerçekleştirildiği değil. Burada ikinci görüşte ısrar edenlerin, yani şifanın/iyileşmenin doğrudan ve yalnızca ilaçlarla bağlantılı olarak meydana gelmekte olduğunu iddia edenlerin, -tecrübeleri ve müşahedeleri dışında- bunu ispat edebilmeleri mümkün değildir. Ne var ki Hz. Şâfî'nin, -istisnaları hariç- engin rahmet ve lütfunun bir tecellisi olarak, gerek organizmayı daima işler halde

---

niçin böyle davranmış olduklarını asla açıklayıcı/ispatlayıcı özelliğe sahip bir bilgilendirme değildir. Öyleyse, gözlemlerimizin bizde oluşturduğu alışkanlıklardan uzak olarak meseleyi selim mantığın kuralları içinde çok iyi tahlil edebilmeliyiz. Bunu başaramadığımız takdirde sağlıklı bir sonuca ulaşmamız mümkün olmayacaktır; zira gözlemlerimiz önümüze 'her bir elementin ve hücrenin adeta ne yapması gerektiği noktasında bilgili, iradeli ve merhametli birer memur gibi görev icra ettikleri' gibi bir sonucu koymaktadır. Ancak biz çok iyi biliyoruz ki antibiyotikte etken madde olarak isimlendirilen parçacıklar temelde cansız, şuursuz, bilgisiz ve iradesiz moleküllerdir, bunun için de, onlardan, kendileri olarak (kendi başlarına) sonucu gerçekleştirmeleri beklenemez. Şu halde, ne tür bir etkileşim içinde bulunması gerektiğini asla bilemeyecek olan bu parçacıkların faaliyetleri ile ilgili olarak denebilecek en makul yaklaşım şu olmalıdır: Bunlar, kendileri olarak iş gören değil, her şeyi gören, bilen ve acıyan bir kudreti sonsuzun emir ve iradesiyle en uygun biçimlerde hareket ettirilen maddî sebeplerdir. Yani, bu parçacıklar, şifa/tedavî işinin kendileriyle gerçekleştirildiği vesile sebeplerdir. Hakiki Müessir olan o yüce Şâfî, bu sebepleri etkin hale getirmeyi dilemez ve gereğini yaratmazsa, şifanın oluşması mümkün olmaz.

tutması gerekse vücuda alınan ilaç türünden her bir maddeyi sürekli bir düzenlilik içinde görev mahalline ulaştırması ve de onu vardırdığı lokalde etkin hale sokması dikkatsiz zihinlerde 'olan' her şeyin vücut ve ilaç arasındaki karşılıklı etkileşimlerin sonucu olarak meydana geldiği hissini doğurmaktadır. Tabiatıyla böyle bir yanılgıya dayanan bir anlayış da, çoğu kere yüce Yaratıcı'nın tasarrufunun/icraatının sebepler arasında (şuursuz ilaç ve hücreler arasında) taksim edilmesine sebep olmaktadır.

Bu çerçevede yanılgılarımıza sebep olan diğer bir nokta da sebeplerden birinin yokluğunda istenilen şifanın gerçekleşmemesi hususudur. Sebeplerden biri olmadığı zaman sonucun/şifanın oluşmaması, o ilacın, kendi başına tedaviyi gerçekleştirdiğine bir delil olarak ileri sürülemez. Bu ancak belli bir şifanın/iyileşmenin, belli bir ilaçla beraber gerçekleştirildiğinin delili olarak görülmelidir. Diğer bir ifadeyle bu, sebep-sonuç (ilaç-şifa) ilişkisinin yüce Yaratıcı tarafından bir düzen içerisinde devam ettirildiğinin bir ispatı olarak değerlendirilmelidir.

Hemen belirtmiş olalım ki, insanoğlunun tıbbın 'buluş' ve 'tespit'lerine her zaman ihtiyacı söz konusudur ve bu ihtiyacın hayatî önemi insan varolduğu sürece de devam edecektir. Çünkü ilgili bilim adamlarını, deneyler yoluyla, hangi hastalığın şifasının, hangi ilaca bağlandığını tesbit etme gibi bir görev/sorumluluk beklemektedir. İşin ötesi/devamı ise, yani tespit edilen ilgili ilacın vücutta iş görür hale getirilmesi ise, -o lokalde her şeyi en ince detaylarıyla gören ve bilen- bir Şafî'ye muhtaçtır. Zira ne tespit edilen ilaç ne de, o ilacı alan vücud, onun ne işe yaradığını ve nerede kullanılması gerektiğini asla bilmemektedir. Ancak görüyoruz ki, her bir ilaç adeta bilgi ve şuur sahibi birer eleman gibi hareket etmektedir. Bundan da anlıyoruz ki, onlar, her şeyi her an kontrolünde tutan bir emir ve iradenin altında sevkedilmektedirler.

Sebep ile sonuç arasındaki ilişkilerin düzenlilik içinde devam etmesi, lütfu ve merhameti sonsuz yüce Yaratıcı'nın sübhanî âdeti gereğincedir. O yüce Şafî, bize vermeyi murad ettiği belli bir şifa için belli bir sebebi/ilacı şart koşmaktadır. Ancak şu da unutulmamalıdır ki, şifa için söz konusu olan sebeplerin bir araya getirilmesi, O'nu şifa vermeye mecbur kılıcı bir

durum değildir.[382] O, şifayı -görünürde bilemeyeceğimiz bir hikmete binaen- vermeyebilir de. Bir şeyin sebepler bazında illetlerinin/şartlarının mevcudiyeti, Allah'ı istenen sonucu var etmeye mecbur kılmaz.[383] O'nun, istisnaları hariç, hazırlanmış şartların karşılığını sürekli bir biçimde yaratması, tamamıyla engin merhamet ve keremine dayalı sübhanî âdeti gereğincedir. Çünkü biz insanlar buna muhtacız; aradığımızı nerede ve nasıl elde edebileceğimizi biz ancak, sebep-sonuç çizgisinde yürüyen düzenli işleyişlere bakarak bilebiliriz.

İzahına çalıştığımız bu yaklaşımda, sebeplerin gereksizliğini savunma gibi bir durum asla söz konusu değildir. Sebepler bizim açımızdan bağlayıcıdır, zira bu hikmetli nizamda sebepler/ilaçlar, aradığımız belli bir şifa için, kendilerine müracaat edilmeleri istenen birer vesile sebep/şart olarak önümüze konulmuştur.

Allah, bu âlemde sebeplere bağlı bir şifa şeklini takdir etmiştir. Ancak unutulmamalıdır ki O, bunu sebeplere muhtaç olduğu için değil, bizim O'nun nasıl şifa verdiğini görüp seyredebilmemiz için böyle yapmaktadır, yoksa Şifa Verici'nin (Şafi'nin) şifayı yaratmak için sebeplere ihtiyacı yoktur.[384] Sebeplere bağlı olarak verilen şifada gözetilen diğer bir önemli hikmet ise, beşerin fıtratındaki istidatların inkişaf ettirilmesidir; şayet şifa sebepsiz olarak doğrudan yaratılmış olsaydı, bu, beşerin tıbbî ilgi ve bilgi kaynaklarının kurumasına sebep olurdu.

Sonuç olarak, İbrahim (as)'ın diliyle ifade olunan Kur'ânî bir gerçeğin geniş bir perspektiften düşünülmesi gerekmektedir. Yoksa gayet açık bir ifadeye sahip olan bu âyetin manasını, 'hastalıkların tedavisi için gerekli olan maddeler O'nun tarafından yaratılmış olması yönüyle şifayı da O vermiş sayılmaktadır' gibi bir anlamla sınırlandırmak, ilahî mesajın muhtevasını daraltmak olacaktır. Kur'ân'ın bu konuda verdiği mesaj *"hastalandığımda, O'dur bana şifa veren"* şeklinde olup gayet açıktır.

---

382 Kur'ân'ın bu konuda '*O dilediğini yaratır*' şeklindeki âyetleri bu hususu aydınlatıcı mahiyettedir. Bkz., Kasas, 28/68; Rum, 30/54; Fatır, 35/1; Şura, 42/39.

383 Bugün tıbbî alanda aynı ilaçların bazen bir başka hastada aynı neticeyi hasıl etmediği bilinen bir gerçektir. Bu gerçeğin farkında olamayanlar, böylesi durumlar karşısında 'hastalık yok, hasta var' gibi bir yaklaşım geliştirmişlerdir.

384 Nitekim, sebeplerin işe yaramayıp hastanın kendi haline bırakıldığı ümitsiz bir çok vak'adan sonra yüce Şafi'nin şifasına mazhar olanlar da yok değildir.

4. O'dur (c.c.) Öldüren ve Yeniden Hayat Verecek Olan

Kur'ân, birçok âyetinde açık bir şekilde hayatı verenin de alanın da (öldürenin) Allah olduğunu belirtir. (Vallahu yuhyî ve yumîtu).[385] Ancak her nedense, hayat vermenin gerçek failinin doğrudan Allah olduğunu zorlanmadan kabulleniriz, ama, hayatın geri alınışının (ölümün) gerçek failini tespit hususunda biraz zorlanırız. Gözümüz çoğu kez görünürdeki vesile sebeplere takılır, olayın gerçek Fâil'ine intikalde güçlük çekeriz.

Kur'ân açısından ölüm, nefsin (ruhun) Allah tarafından teslim alınmasıdır.[386] Nitekim Zümer sûresinde, *"Allah'tır, ölümleri anında, nefisleri (ruhları) teslim alan (yeteveffa'l-enfüse).."*[387] denilerek bu gerçeğe dikkat çekilmektedir. Ayrıca bu âyette geçen 'ölümleri anında (hîne mevtiha)' ifadesinden hareketle diyebiliriz ki, ruhun Allah tarafından teslim alınması, organizmanın işlevselliğinin kaybolması[388] anında olmaktadır.

---

[385] Al-i İmran, 3/156. Keza bk., Bakara, 2/258.

[386] Bkz., Zümer, 39/42. Kur'ân'da, ölümü doğrudan veya melekler vasıtasıyla gerçekleştirenin Allah olduğunu bildiren diğer âyetler için bkz., Zümer, 39/42; Nahl, 26/28; Secde, 32/11.

[387] Zümer, 39/42. Bu âyette yeteveffâ şeklinde geçen fiil, kelime anlamı itibariyle 'bir şeyi tastamam, eksiksiz almak' anlamına gelir. (Bkz., İsfehanî, *el-Müfredat,* s. 830)

[388] Konunun beden açısından değerlendirilmesine gelince: İnsan vücudu delici veya kesici herhangi bir araçla tahrip edilebilir. Ancak unutulmamalıdır ki, söz konusu tahrip bizatihi o araçların kendilerinden kaynaklanan zorunlu bir gücün sonucu olarak gerçekleşmez. Çünkü, -birinci bölümde hususiyle 'kuvvet nedir' başlığı altında da önemle vurgulandığı üzere- eşyayı harekete geçiren, onu etkin hale getiren güç/kuvvet, kendisini bize 'la kuvvete illa billahi' olarak tanıtan Allah'a ait olup eşyanın kendisinde değildir. İlgili aletin insan tarafından kullanılmış olduğunu düşünsek de durum yine değişmeyecektir. Zira ölümü gerçekleştirecek güç -Ehl-i Sünnet kelâmcılarının bakış açısı içinde- o anda insana yine Allah tarafından verilmiş olmaktadır. Yani bu durumda da, ölüm, Allah'ın izni ve de o anda katile vermiş olduğu güç sayesinde gerçekleşmiş bulunmaktadır. Olayı bu açıdan ele aldığımızda ölüm hadisesinin gerçekleşmesindeki 'müessir fail'in Allah olduğunu görürüz. İnsana gelince o, bu olayın oluşumunu dilemesi/istemesi itibariyle 'müsebbib fail'dir. Bunun için de o bu fiilin doğrudan sorumlusu olmaktadır. Mûtezile kelâmcılarının katılmadığı bu son hususu, Maturidî ve Eş'arî Kelamcılar zorlama tevillere girmeksizin kabul etmişlerdir. Hususiyle Gazalî, bu durumu İslâm filozoflarına karşı, kendinden emin bir şekilde dillendirmiştir. O, ilgili âyetlerin ifadelerinden hareketle, herhangi kesici veya delici bir aletin, ölümün gerçek faili olmadığını, hakiki fail'in (yani Mumît'in) Allah olduğunu; aletin ise, ölümün kendisiyle gerçekleştirildiği vesile bir sebep olduğunu belirtmiştir. Burada tekrar belirtmiş olalım ki ne Gazalî ne de bu görüşü savunan diğer kelam alimleri, kesici veya delici herhangi bir aletin ölüme vesile kılınmış

Ölüm olayını gerçekleştiren (Mumît) Allah olduğu gibi, onu, varlıkların birer kaderi olarak takdir eden (Mukaddir) de yine Allah'tır. Nitekim bu hususa da Kur'ân'da temas edilmektedir: *"Sizi, Biz yarattık; (bunu) tasdik etmeniz gerekmez mi? (Gerekmez, diyorsanız), öyleyse, (rahimlere) döktüğünüz suyun (insan şekline intikalini izah edecek) görüşünüzü söyleyin. (Ne dersiniz?) onu (bir insan şeklinde) şimdi siz mi, yoksa Biz mi yaratıyoruz? (Gerçek şu ki, sizi yaratan da), ölümü aranızda takdir eden de Biz'iz.."*[389] Burada yine bir noktaya dikkat çekmekte yarar görüyoruz: Bu âyete dayanılarak, 'Allah'ın mumît olması, sadece ölümün mukaddiri olması anlamındadır' şeklinde bir sonuca varılması, isabetli bir yaklaşım değildir. Çünkü Kur'ân'ın, *"O'dur ölümü ve hayatı yaratan (ellezî halaka'l-mevte ve'l-hayate)"*[390] âyeti, bizce böyle bir yoruma imkan tanımaz. Esasen bu noktada akl-ı selim şunu işaretler: Hayatı alan (öldüren), onu verenden başkası olamaz.

Bu cümlenin '..O'dur sonradan bana (yeni bir) hayat verecek olan' şeklindeki ikinci kısmı da tevhid gerçeğiyle doğrudan ilgili bir husustur. Kur'ân'ın bu ve benzer diğer âyetleriyle verdiği mesajı şöyle özetleyebiliriz: Dünya hayatı, insan için bir başka âlemde karşılığının alınacağı tohumların ekim sahasıdır. Onun burada yaptığı her şey, yeni bir hayatta karşısına çıkarılmak üzere kaydedilmektedir. Bu yeni hayatın getirilmesine ise, hiçbir engel yoktur. İnsanı yokluğun karanlığından varlığın aydınlığına çıkaran kim ise, bedeni toprakta dağıldıktan sonra onu yeniden diriltecek de ancak odur. İlk başta onu topraktan nasıl yaratmışsa, toprağa düştükten sonra da aynı şekilde yeni hayatın şartlarına uygun tarzda topraktan

---

bir sebep olduğu gerçeğini, inkar etmiş değillerdir. Nitekim Gazalî bu çerçevede kelamcılara yöneltilen bir soruya cevap sadedinde şöyle der: Kelamcının, herhangi bir aletin vesileliğinde gerçekleşen ölüm olgusundan şüphesi yoktur ve böyle bir şeyden aklı başında hiçbir kimse şüphe etmez. Kelamcı ölüm olgusunu kabul eder, ancak boğazlanma ile ölüm arasındaki bağlantı tarzı hakkındaki bakışı farklıdır; o, ölümün, kesici veya delici herhangi bir aletin temasının zorunlu bir sonucu olarak meydana geldiğini değil, Allah'ın, hür irade ve mutlak kudretiyle, yani sebep-sonuç düzeni içinde hükmünü icra eden sübhanî âdetinin iktizasıyla vuku bulduğunu söyler. (Bkz., Gazalî, Mi'yaru'l-İlm, thk.: Süleyman Dünya, Kahire 1961, s.58.)

[389] Vakıa, 56/57-60.

[390] Mülk, 67/2.

çıkaracaktır. Bu, kudreti sonsuz için, geceden sonra gündüzü, kıştan sonra baharı getirmek ve kurumuş, ölmüş ağaçlara her yazda meyve verdirmek kadar kolaydır.[391]

E. ÂDETULLAH FİKRİYLE ALAKALI BAZI MÜLAHAZALAR VE KRİTİĞİ

1. Âdetullah Fikri İle İlgili Bazı Mülahazalar

Kur'ân'da âdetullah tabiri yer almaz. Bu bağlamda âyetlerde 'sünnetullah'[392] ifadesine yer verilir. Bu da, ictimaî hadiselerle ilgili olarak, Allah'ın, insanlar için değişmeyecek olan muamele tarzını ifade için kullanılır.

Bu tabirlerden bazısının kevnî/kozmik alanla ilgili bir anlamda kullanıldığını ileri sürenler[393] olmuşsa da bu kavramın geçtiği kontekstler dikkatle incelendiğinde bunun sosyal alanla ilgili olarak kullanıldığı kolayca anlaşılacaktır.

Eş'arî kelamcılar, kozmik alandaki kuralların sürekli bir düzenlilik/değizmezlik içinde doğrudan Allah tarafından yürütülmekte olduğunu, bu terkibin müradifi sayılabilecek 'âdetullah' tabiriyle ele almayı tercih etmişlerdir.

İbn Rüşd, Eş'arî kelâmcıların, özellikle Gazalî'nin üzerinde durduğu 'âdetullah' kavramına şiddetle karşı çıkar. O, Gazalî tarafından sıklıkla kullanılan bu terimin belirsiz ve kapalı kaldığını savunur; çünkü bununla iki farklı şeyi kasdetmek mümkündür. Bu, Allah'ın, eşyanın olağan akışını belirlemedeki âdeti olduğu gibi, bizzat eşyanın normal akışlarını takip etmekteki âdeti veya bizim eşya üzerinde yargıda bulunurken kendi

---

391 Öztürk, Yener, *İmkanı ve Lüzumu Açısından Kur'ân'da Ahiret,* Işık yay., İstanbul 2001, s.214.

392 Bkz., İsra, 17/77; Ahzab, 33/38, 62; Fatır, 35/43; Ğafir, 40/85; Feth, 48/23. Bu kavramın anlam çerçevesiyle ilgili geniş bir bilgi için bkz., Özsoy, Ömer, *Kur'ân'da Sünnetullah Kavramı,* Fecr yay., Ankara 1994, s. 1-55.

393 Mesela Şehristanî, Fatır sûresi 43. âyette geçmekte olan ikinci sünnetullah tabirinin bu anlamda olduğunu savunur. Bkz., Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal,* II, 25.

âdetimiz/alışkanlığımız da olabilir. O, Allah'ın bu âdete sahip olmasının imkansız olduğunu savunur; zira ona göre âdet, 'fail tarafından kazanılmış ve genellikle O'nun bu husustaki etkinliğinin tekrarını gerektiren bir özellik' olarak tanımlanır. Ve yine İbn Rüşd'e göre bu tanım, kendisi için hiçbir değişiklik olmayan Tanrı'yı anlatmak için bir işe yaramayacaktır ve de Allah'ın âdetinin olduğunu söylemek, O'na davranış değişikliğini atfetmek olacaktır.[394]

Bizce, İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü gibi Gazalî'nin 'adet' kavramıyla ne kasdettiği asla kapalı değildir. Gazalî'nin bununla âdetullahı kasdettiği gayet açıktır. İkinci olarak, gerek Gazalî, gerekse diğer kelam alimlerinin hiçbiri tarafından âdet 'Allah'ın bir şeyi yapa yapa kazanmış olduğu bir alışkanlık' şeklinde anlaşılmamıştır. Âdetullah ile kastedilen, düzenli bir devamlılık içinde Allah'ın yaratış usulü olduğuna göre İbn Rüşd'ün itirazı anlamsız kalmaktadır. Diğer taraftan onun, âdetullah fikrinin kabulünün 'Allah'a bir davranış değişikliği atfetmek' anlamına geleceğini ileri sürmesini de anlamakta güçlük çekmekteyiz. Öyle anlaşılıyor ki İslâm filozoflarının, 'Allah'ın ilminin cüzîlere taallukunu kabul etmek O'nu ilminde değişikliği düşünmeyi netice verir' şeklindeki yaklaşımları, burada da kendisini göstermektedir. Kanaatimizce, İbn Rüşd savunmaya çalıştığı nedensellik anlayışına halel gelmemesi için böyle bir itiraza kendisini mecbur hissetmiştir.

Yine bu çerçevede İbn Rüşd, Gazalî'nin filozofların mûcizelerle ilgili görüşlerini tenkit etmesine karşı çıkarak 'İbn Sina dışında böyle bir şeyi iddia eden başka birini bilmiyorum' der ve şunları söyler:

İnsanın, tabiatı bakımından mümkün olan her şeyi yapması mümkün değildir, çünkü insan için neyin mümkün olduğu bilinmektedir; kendi zatında mümkün olan şeylerin çoğu, insan için imkansızdır; dolayısıyla bir peygamberin getirmiş olduğu olağanüstü/harika bir fiilin hükmü, insan için imkansız, fakat kendi özünde mümkündür. Bu itibarla aklen imkansız olan şeylerin peygamber için mümkün olduğunu düşünmek gerekmez. Şu halde gerçekleşmesi mümkün olan mûcizeleri düşündüğünde, onların bu türden olduklarını görürsün. Mûcizelerin en açık olanı -asanın yılana dönüşmesi

394 Bkz., İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Tehafutu't-Tehafut*, Daru'l-fikri'l-Lübnanî, Beyrut 1993, s. 292.

gibi olağanüstü keyfiyeti semaî (işitmeye dayalı) olmayan- Allah'ın yüce Kitabıdır. Bu kitap ki, onun mûcizeliği, bugün ve kıyamete kadar var olacak insanların his (algı) ve itibarlarıyla (tahkikleriyle) sabittir.[395]

Oliver Leaman *'Ortaçağ İslâm Düşüncesine Giriş'* adlı eserinde, İbn Rüşd'ün, başta Gazalî olmak üzere kelamcıların yaklaşımlarıyla ilgili olarak yapmış olduğu yorumları için şu değerlendirmede bulunur:

İbn Rüşd, sadece sıradan insanların yapamayacağı etkinlikleri değil, mantık açısından imkansız olanları da dahil etmekle 'İbn Sina'nın, peygamberin ruhunun nedensel alanını fazla genişlettiğini' iddia eder. Bu eleştiri pek hoş değildir. Bu yaklaşımı, onun 'takiyye' tekniğini uyguladığı izleniminin doğmasına neden olmaktadır; yani o, mûcizelerin, 'belli bir ahlakî yetkinliği olan insanlar tarafından bilinçli bir şekilde meydana getirilmeyen, fakat sadece, insanların başına gelivermiş olan tamamen tabiî olaylar olduğu' şeklindeki gerçek görüşünü gizlemektedir.. O, tabiî süreçte kesintilerin meydana getirilmesi olarak anlaşılan normal mûcize yorumunu kabul etmekte çekingen davranmaktadır. O daha çok, 'maddi olmayan failler aracılığıyla niteliksel bir değişmeyi ihtiva eden mûcize türünün mantık açısından imkansız olduğu' şeklindeki Aristotelesçi ilkeye bağlanmıştır. Doğrusu, önemle belirtmek gerekir ki İslâm mûcizeyi bu anlamda kullanmamıştır.[396]

Gazalî'nin, üzerinde önemle durduğu âdetullah fikrine, keskin eleştiriler yönelten bir diğer kişi de Eric Lee Ormsby'dir. O, '*İslam Düşüncesinde İlahî Adalet Sorunu*' isimli eserinde şöyle der:

Gazalî, bu türden bir izahı, hasımlarının iddia ettiği gibi, Ehl-i Sünnet kelamına, reddedilmiş birtakım doktrinleri sokuşturmak maksadıyla yapmadı, tam aksine, o, bu doktrinlerden, tutarlı oluşları ve aklî çekicilikleri sebebiyle, Eş'arî sufizmindeki özel konumunu geliştirip güçlendirebilecek olan bu unsurları ödünç almak, aslında gasbetmek maksadıyla yaptı. Bu unsurların belli bir okuyucu kitlesini tahrik etmek için ortaya atılıp atılmadığını kesin olarak söyleyemesek bile, bu imkansız görünmemektedir.[397]

---

395 İbn Rüşd, *age.*, s. 288.
396 Leaman, Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş, s. 146.
397 Ormsby, İslâm Düşüncesinde İlahî Adalet Sorunu, s. 212.

E. Ormsby'in yapmış olduğu böyle bir değerlendirmenin, bilimsellikle ne ölçüde telif edilebileceği hususunu yorum yapmadan doğrudan okuyucularımızın idrakine havale ediyoruz. Âdetullah fikrinin temsilcilerini tespit bağlamında bir değerlendirme yapan Muhammed Abid el-Cabirî ise Eric L. Ormbsy'den çok farklı şeyler söyler. Bu konuya dikkatle eğilen birisi olarak o şöyle der:

Zorunlu illiyet anlayışını reddederek onun yerine 'âdetullah' kavramını benimseyen sadece Gazalî değildir. Mûtezile'nin de -insanların fiillerini hariç tutmak kaydıyla- illiyet konusundaki tavrı, özü bakımından Eş'arilerden farklı değildir. Gerek Ehl-i Sünnet kelamcılarına göre, gerekse Mûtezile kelamcılarına göre sebeplilik olaylar arasında zorunlu bir ilişki olmayıp birliktelik ilişkisinden (iktirandan) ibarettir. Ortaya çıkan sonuç, Allah'ın hür irade ve kudretiyle ortaya çıkmaktadır. Âdetullah kavramı, bazılarının zannettiği gibi Gazalî'nin ilk olarak geliştirdiği bir kavram da değildir. Aksine bu anlayış, Gazalî'nin doğumundan yaklaşık kırk yıl önce vefat eden, Kadî Abdulcebbar'da gördüğümüz şekilde Gazalî öncesi Mutezilî doktrinde de revaçtadır. Aynı şekilde Gazalî'den yarım yüzyıl önce vefat eden Bakillanî'de de mevcuttur..[398]

Ne var ki Cabirî, tespit ettiği bu hususu asla tasvip etmez. Ona göre bu zorunsuzluk ilkesi, tabiatın, bedevî dünyasının doğal ve düşünsel yöntemleriyle okunmasından başka bir şey değildir, bunun için de bu konuda hataya düşülmüştür.[399] O eserinin farklı bir yerinde bu iddiasını şöyle temellendirmeye çalışır:

Süreksizlik-ayrılık (infisal) ilkesi kökenlerini, "bedevî" sözünden derlenen Arap dilinin yansıttığı çevrenin karakteristiklerinde bulduğu gibi, "entellektüel" kesimin üzerine temelini attığı zorunsuzluk (tecviz) ilkesi de, onu izah eden dinamiklerini aynı çevreye ait unsurlarda bulur. Çöl ortamı monotonluk ve tekdüzeliğin fiilen hakim olduğu bir çevredir.

398 Cabirî, Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, s. 269. Gerek Cabirî'nin, gerekse bu konuyu yakından incelemeye alan Wolfson'un (bkz., Wolfson, age., s. 440.) önemle dikkat çektikleri üzere, kozmik alan bağlamında, sebeplerin hakiki tesire sahip olmadığını ifade sadedinde formülleştirilen âdetullah fikri, detaydaki bir kısım yorum farklılıkları mahfuz, öz olarak İslâm kelamcıları'nın genelinin benimsediği bir görüştür.

399 Cabirî, *age.,* s. 325.

Ancak bu monotonluk ani değişimlerle, kesintiye uğrar. Yani çölde bir yanda durağanlık üzerine kurulmuş normal bir tabî seyir, âdet; diğer yanda ise, bu âdetin zaman zaman kesilerek normal şartların delinmesi söz konusudur. Çöl ortamında bir yandan yakıcı sıcaklar, hayatın ve geçimin zorluğu, doğal şartların acımasızlığı vb. bakımından bir süreklilik ve yeknesaklık söz konusu iken diğer yandan çöl, düzenli ve periyodik olmayan rüzgar ve yağmurlara, yerin üzerini bütünüyle kaplamış ve hiç gitmeyecekmiş gibi duran kumlara, yine kaşla göz arasında bir anda kaybolup yerinde yeller esen kumullara ve durmaksızın esen rüzgar ve fırtınalara da sahne olmaktadır. Çölde ve gökyüzünde sabit bir şekilde duran ve yolcuların yollarını bulup kaybolmamalarını sağlayan yıldızların olduğu da bir gerçektir. Ancak hiç kimse, ne yolcular ne de başkaları, gideceği yere hangi vakitte varacağını bilemez… O halde bu ortamda yaşayan insanların bilinçlerini tesis eden ilke nedensellik ve determinizm olmayacaktır, bu, zorunsuzluk ilkesi olacaktır; bunda her şeyin olması mümkündür, yani normal ve alışılmışı (âdeti) delen ani değişimler de her an mümkündür… İşte entelektüel beyanî görüş temsilcilerinin tecviz (zorunsuzluk) düşüncesini tesis tarzı, bu cahiliyye Arabının fikir yürütme tarzıdır.[400]

Doğrusu, büyük bir birikim ve ifade kabiliyetine sahip olduğuna inandığımız Cabirî'nin, bu konuda aradığı çözümü doğrudan Kur'ân'ın ifadelerinden tespit yerine, çölde rüzgarların savurduğu kumlarda aramaya çalışması bizi şaşırtmaktadır. Cabirî'nin burada ortaya koymaya çalıştığı 'çöldeki iklim şartlarının insanda infisal fikrini oluşturması' şeklindeki iddiası bizce bütünüyle subjektif, bir yaklaşımdan ibaret kalmaktadır. O bunun tersini savunmuş olsaydı, belki daha makul olacaktı. Şöyle ki, tabiatta belli şeyler hep belli sebeplerden sonra gelmektedir. Yani, insanı çevreleyen tabiatta aynı şeyler, hep aynı zamanlarda ve aynı biçimde sonuçlanmaktadır ki bu da insan zihninde infisal (ayrılık) fikrinden daha çok, zorunlu ıttısal fikrini doğuracak bir durumdur. Nitekim tarih, yerleşik alışkanlıkların etkisinde zihinleri determinist mülahazalarla şekillenen insanlarla doludur. Diğer taraftan, Cabirî'nin, kelam alimlerinin üzerinde durduğu tecviz/imkan ilkesinin temellerini cahiliye Arabının fikir yürütme tarzında

400 Cabirî, *age.*, s. 317-318.

aramasını da objektif bulmuyoruz. Zira kelam alimlerinin bu konudaki referanslarını, yaratılışın sürekliliğini işleyen âyetler oluşturmuştur.

2. Âdetullah Fikrinin İnsanı Olumsuz Yönde Etkileyeceğine Dair İddialar ve Kritiği

Biz bu başlık altında âdetullah anlayışına dayalı bir düşüncenin insanlar üzerinde olumsuz etkisinin olup olmayacağını tartışmaya çalışacağız. Denilmektedir ki, âdetullah fikri insanları atalete ve tembelliğe sevkedebilecek bir anlayıştır. Biz böyle bir iddianın tutarlı bir temelinin olmadığı kanaatindeyiz. Zira, herşeyin Allah tarafından varlık sahasına çıkarıldığına inanan birisi, Allah'ın, bu âlemde belli eserleri/sonuçları, belli sebeplere bağlı olarak var ettiğini şüphe götürmez bir gerçek olarak kabul eder. Sözgelimi, elindeki çekirdeğin fidana, sonra da meyveli bir ağaca doğrudan Allah tarafından dönüştürüldüğüne inanan bir mümin, böyle bir neticenin, o tohumu toprağa gömme şartına bağlı olduğunu çok iyi bilir ve ona göre hareket etmeyi bir görev kabul eder.

Böyle bir iddia tarihi vakıalara da zıttır. Sürekli yaratılış fikrini kabul etmiş pek çok İslâm topluluğu, yaşadıkları dönemlerde kültürel ve ekonomik açıdan diğer ülke ve toplumların önünde olmuşlardır. Şu halde, bugün müslüman dünyanın içinde bulunduğumuz negatif tablo 'âdetullah' anlayışının etkisine değil, âdetullahın gerektirdiği adımların atılmamasına bağlanmalıdır. Zira bu anlayışta belli sonuçların elde edilebilmesi belli sebeplere müracaat etmeyi gerekli kılmaktadır.

İkinci olarak, özellikle İbn Rüşd ve onun görüşlerini benimseyenler tarafından 'sebeplerdeki tesir ve kabiliyetin inkar edilmesi halinde hikmetin de ilmin de mahvolacağı' şeklinde bir iddianın dile getirilmesidir.[401] Bu bağlamda endişelerini dile getiren birisi olarak Cabirî şöyle der:

Açıktır ki, sürekli bir yaratma fikri, sebepliliği bütünüyle ortadan kaldırmaktadır. Dahası, kelamcılar, özellikle de Eş'arîler, arazların (dolayısıyla cevherlerin ve evrendeki bütün nesnelerin) yaratılması bağlamında Allah'ın iradesinin sürekli müdahalesinin altını çizmekle özellikle çağdaş

[401] Bkz., İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri,* s.337; S. Uludağ, *age.,* ilgili paragrafın dipnotu, s.337.

bilimin sebeplilik ve determinizmle açıkladığı -klasik felsefî düşüncenin de etkilenim/tesir ilişkisini izah etmek için kullandığı- tabiat fikrine giden yolları kapamaya çalışmışlardır.[402]

Konuyu çağdaş fiziğin gelmiş olduğu noktadan değerlendiren fizikçi Richard Feynman'ın şu sözleri bu konudaki yanlış mülahaza ve endişeleri izale edici mahiyettedir. O, determinizmin kabul edilmemesi durumunda bilimin varlığını devam ettiremeyeceğini savunanlara şöyle der:

Bir zamanlar bir filozof, 'bilimin varolabilmesi için, benzer koşulların benzer sonuçlara yol açması gereklidir' demişti. İyi ama, (bugün artık) benzer sebeplerin benzer sonuçlara yol açmadığını öğrenmiş bulunuyoruz; her seferinde aynı koşullarla durumu belirliyorsunuz, ama elektronun hangi delik arkasından geçeceğini kestiremiyorsunuz. Ancak, benzer koşulların her zaman benzer sonuçlar vermemesine karşın bilim varlığını sürdürüyor..[403]

Esasında 'hakiki tesir'i sebeplerde değil de, doğrudan Allah'tan bilmenin, ilmi ve hikmeti olumsuz olarak nasıl etkileyeciğini doğrusu anlamakta güçlük çekmekteyiz. Zira âdetullah kavramı üzerinde duranlar, Yaratıcı tarafından sebep-sonuç çizgisi içinde devam ettirilen olaylara ilişkin tecrübelerimizin, 'dünyada neler olup bittiğine anlam verebilmemiz için bize veriler/dayanaklar sağladığı inancına' hiçbir şekilde karşı çıkmamışlardır. Gazalî'nin de belirttiği gibi, yüce Yaratıcı, varlığı öyle düzenli bir süreklilik içinde yaratıp devam ettirmektedir ki, böylece bizde, nesnenin tartışma götürmez bilgisinin oluşmasına da aynı anda imkan tanımış olmaktadır.[404]

Gerçek şu ki, İslâm'ın tevhid ilkesi, bilime engel oluşturmak bir yana, bilimin gereğidir. Zira bu ilkeye göre, evren, mutlak ve tek fail olan Allah'ın sebep-sonuç çizgisinde sürekli bir düzenlilikle yürüttüğü fiillerinden ibarettir. Tevhid vasıtasıyla böylece kavranan tabiat, bilimsel gözlem ve analize daima uygun ve hazır demektir.[405] Ayrıca böyle bir tevhidî anlayışta, sebep-sonuç çizgisindeki hareketin iplerini gizli güçlerin eline

---

402 Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* s. 255.
403 Feynman, *Fizik Yasaları Üzerine,* s. 272.
404 Gazalî, *age.,* s. 245-246,247; O. Leaman, *age.,* s. 140.
405 Faruki, *Tevhid,* s. 72.

vermek yerine onları doğrudan merhameti ve kudreti sonsuza bağlamak söz konusudur ki [406] bu ise insana huzur ve güven verir. Çünkü olayların kırılmaz bir nedensellik zincirinin tabî bir sonucu olarak değil de bunların doğrudan Allah tarafından oluşturulduğuna ve de O'na rağmen hiçbir şeyin meydana gelmeyeceğine iman eden birisi, yaşadığı evrende vuku bulması muhtemel korkulu olaylar karşısında Allah'a olan itimadından dolayı kendisini daima emniyet içinde hisseder.

F. GENEL BİR DEĞERLENDİRME

Sebepler, merhameti ve hikmeti sonsuz yüce Allah'ın -adeta- perde arkasından nimet ve ihsanlarını takıp hayat sahiplerine uzattığı ipler/şeritlerdir. Bir diğer ifadeyle sebepler, Allah'a açılan pencerelerdir ki, biz bunlardan O'nun fiil ve icraatlarını seyrederek O'nu tanımaya çalışırız.

Sebepler, kendilerinden ziyade bir *düzeni* gösterirler. Bu sürekli düzen ise, bir Düzenleyen'i gösterir. Her bir mevcut/sebep, görevini adeta şuurlu bir biçimde yerine getirir ki bu da 'onun her an Kadîr, Alîm ve Hakîm birisinin emir ve iradesi altında hareket ediyor olduğunu' ispat eder.

Eğer, 'her bir sonuç doğrudan Allah'ın eseridir' denilmezse, o zaman onun cansız ve şuursuz sebebine, aşkın ve mutlak sıfatları vermek zorunda kalırız. Esasında biz, Allah'ın icraatındaki tekliği (Ehadiyeti) ancak sebeplerin herhangi bir kalıtsal niteliğe sahip olmadığını idrak ettiğimizde tasdik edebiliriz ve ancak bu sayede O'nun isim ve sıfatlarını tanıyabiliriz.

Alemdeki her bir mevcut/varlık, mükemmel birer fiile, o fiiller de bir kısım ilahî isim ve sıfatlara, o isim ve sıfatlar da her şeyiyle harika, ilim ve iradesiyle herşeyin yanında, her şeye her şeyden daha yakın bir yaratıcı Zat'ı, ışığın güneşi gösterdiği gibi gösterir. Şu âyet, anlatmaya çalıştığımız hususu bariz bir şekilde ortaya koyar:

"Allah'ın rahmetinin eserlerine bir bak! (fanzur ilâ âsâr-i rahmetillah!); ölümünden sonra arza nasıl hayat verdiğine (bir bak!)"[407]

---

[406] Farukî, *age.,* s. 69.
[407] Rum, 30/50.

Ayetin ‘asâr<rahmet<Allah’ şeklindeki dizilişinden de kolaylıkla anlaşılacağı üzere bu cümlede, evvela, ‘fanzur’ emriyle, bakışların yeryüzünde müşahede edilen sonuçlara (eserlere) çevrilmesi istenir; sonra bu eserlerin arkasında onların varlığını gerektiren sıfatların/isimlerin (mesela, burada rahmetin) düşünülmesi istenir. Neticede bununla da sıfat ve isimlerin Sahibi’ne (Allah’a) dikkatlerin yöneltilmesi hedeflenir.

Sürekli değişen dünyada mevcutların kendi özelliklerinin çok ötesinde bir işbirliği ve yardımlaşma görüntüsü sergilemeleri, herşeyi kuşatan bir *Rahmet*’in tasarrufunu gösterir. Şuursuz ve akılsız bulutların kendisine muhtaç toprağın yardımına koşturulup bitkilerin ortaya çıkmasına sebep kılınmaları ancak bu rahmetle izah edilebilir.

Kainatta var olan her bir mevcud ve tezahür eden her bir fiil, her bir şeyin yegane sahibi olan Allah’ın isimlerinin tecellisi olduklarını gösterirler. Sözgelimi, bir Kadîr’in *kudret’i* sayesinde, en büyük şey en küçük bir şey kadar, bütün bir nev, o nev’in tek bir ferdi kadar ve bir ağaç bir tohum kadar kolay yaratılır. Nasıl tek bir güneş sayısız aynalarda aksedebiliyorsa, bu şumüllü Kudret de ayna-misal sayısız mevcutlarda kendisini gösterir. Küçük ve büyük O’nun için birdir ve aralarında hiçbir fark yoktur. Bütün eşya, küllî olsun cüz’î olsun, bu Kudret’in işleyişine tabidir. Kısaca hiçbir şeyin kendisine güç gelmediği bu sonsuz Kudret için ‘çok’ ve ‘az’ birdir. Nitekim Kur’ân bir âyetinde bu gerçeği şöyle hatırlatır: *“Hepinizi yaratmak ve diriltmek (O’nun için) tek bir kişi (yi yaratmak ve diriltmek) gibidir”*[408]

Çokluklarına ve her yerde bulunmalarına rağmen her bir tohum ve çiçek, muntazam bir tarzda ortaya çıkar ve açılır. Bu sistematik meydana geliş ve açılmalar, yani her yerde aynı zamanda ve herşeyin karıştırılmadan tek ve basit bir özden sayısız değişik ve ayrı ayrı biçimlerin açılışı, herşeyi bilen kuşatan bir Alîm’in *ilm*’ini gösterir. Mevcutlar temelde aynı elementlerin terkibidirler, aralarındaki fark dizayn edilme biçimlerinde/düzenlerinde yatar. İşte bütün düzen, denge ve ölçü örnekleri bu *İlm*’e bu ilim de “*her şeyi hakkıyla bilen Yaratıcı”*[409] ya işaret eder.

408 Lokman, 31/28.
409 Yasin, 36/81.

Bütün görünür/zahirî sebepler, sahip kılındıkları maddî özellikleriyle yaratıcılarını tanıtan birer âyettirler. Zira sonuç ile sebep arasındaki aralığı aşan onun ne kendi bilgisi ne kendi iradesi ne de kendi kuvvetidir. Sonucu, sebebin, bilgisinin yetmediği, iradesinin belirlemediği yollardan ve kudretinin ulaşamadığı uzaklıklardan hazır hale getirebilecek yalnızca, her bir ünvanı/ismi aşkın özelliklere sahip olan yüce Allah'tır.

SONUÇ

Kur'ân perspektifinde ele almış olduğumuz 'illiyet/nedensellik' konulu çalışmamızda varmış olduğumuz sonuçları özetlemek istiyoruz:

Sebepler ve sonuçlar arasında bir ilişki ve bu ilişkiye dayalı bir düzen vardır, fakat bu düzen eşyanın kendi arasındaki zorunlu nedensel bağlantılara indirgenemez.

Sebep ve sonucun birbirine rasyonel yasalarla veya zorunlu tabiat kanunlarıyla bağlı olduğunu zannetmenin adı determinizmdir. Gerek sebeplere bakarak, sonucu aklımızla bulabileceğimizi iddia etmek; gerekse, sebep-sonuç ilişkilerinin değişmeyen bir düzen içerisinde olduğunu deneylerle gözlemleyerek sonucun sebep tarafından yapıldığını iddia etmek, temelde aynı yanılgıya dayanır.

İdrakten, şuurdan, iradeden, histen, hikmetten, şefkatten vb. özelliklerden mahrum olan madde, kendi işleyişine esas olamaz. Eşya, kendisine bakan cihetiyle bir hiçtir. Yani eşya, bizatihi kendisiyle irtibatlı; fizikötesi menşeinden bağımsız olarak, varlıklarını devam ettirebilecek hiçbir garantiye sahip değildir. Bir diğer ifadeyle, sebepler, kendilerinin kainattaki düzeni sürdürmelerine imkan veren/tanıyan fizikötesi hiçbir niteliğe sahip değildirler.

Sebep-sonuç zincirine -maddeci anlayışın yaptığı gibi- sorgulamadan baktığımızda, sonuçları sebepler yapıyormuş gibi görülür. Ancak Kur'ân'ın çeşitli münasebetlerle bize teklif ettiği şekilde baktığımızda, yani durumu pozitif sorularla sorgulayıp üzerinde kafa yorduğumuzda, en büyük sebebin/sebeplerin dahi en ehemmiyetsiz bir sonucun varlık sahasına çıkmasında bir pay sahibi olamayacağını anlarız.

Varlıkta bir kozalite vardır, ancak bu yatay değil, Yaratıcı tarafından gerçekleştirilen dikey bir kozalitedir. Bir diğer ifadeyle, her bir mevcut/şey, diğer tüm şeylerle Allah'ın mutlak kudret, ilim, irade ve rahmeti.. vasıtasıyla dikey biçimde ilişkilidir. Nitekim, kozmik alan bağlamında, -özü itibariyle Mûtezile de dahil olmak üzere- İslâm kelamcılarının görüşü bu doğrultudadır. Mûtezile, insanın fiilleri konusunda Ehl-i Sünnet kelamcılarından ayrılmaktadır. İslâm filozoflarına gelince, onlar, nedensellik konusunda bütünüyle olmasa da, temelde Aristotelesci bir yaklaşımı benimsemişlerdir.

Yaratılışta tekdüzelik vardır; fakat bu, tam anlamıyla öngörülemez, çünkü bu tekdüzeliğin -Allah'ın emri ve iradesi hariç- bundan sonra da aynı şekilde olmasını gerektiren hiçbir şey yoktur. Yaratılış, Allah öyle irade ettiği için tekdüzedir; daha da ötesi, yaratılışta, Allah'ın başka bir şekilde değil de, bu şekilde yaratmasını zaruri kılacak hiçbir şey yoktur. Varlığın düzenlilik içinde devam eden işleyişi, ancak ve ancak mutlak irade, ilim, kudret, hikmet ve rahmet gibi sıfatlara sahip bir Yaratıcının doğrudan idare ve tasarrufuyla izah edilebilir, zira mevcudatta tezahür eden bütün küllî fiiller, herşeyi ihata eden bir kudretin tecellileri olduğunu gösterirler. O kudret ki, onunla yıldızlar atomlar kadar; bütün bir nev' o nev'in tek bir ferdi kadar; bir bahar tek bir çiçek kadar ve bir ağaç bir tohum kolaylığında yaratılır.

Sebepler gibi sonuçlar da Allah tarafından yaratılmaktadır. Yüce Yaratıcı, biz kainatı anlayabilelim, böylece kendisini tanıyabilelim diye, sebep-sonuç ilişkisiyle yaratmayı takdir etmiştir. Yaratanın sonuçları yaratmak için sebeplere ihtiyacı yoktur, ama, O'nun nasıl yarattığını anlamak için, bizim, sebeplere bağlı daimi bir yaratılış şekline ihtiyacımız söz konusudur.

Yaratıcı tarafından sebep-sonuç çizgisinde sürdürülen bu düzenli faaliyeti biz 'kanunlar' diye algılarız. Diğer bir ifadeyle, kanunlar, eşyanın düzenli bir silsile halinde varlık sahasına çıkarılmasının bize akseden görüntüsüdür. Allah bu kanunlarla insanlara yol gösterir ve onların bu kurallara uygun hareket etmelerini ister.

Özetle ifade edecek olursak; varlık ne kendiliğinden olagelmiştir ne de Yaratıcı tarafından kendi akışına bırakılıp 'hadi, işinize bakın' denilmiştir; varlıkta, ilahî irade ve kudret her yerde, her şeyde, her an hükmünü icra etmektedir.

KAYNAKÇA

Abdulcebbar, el-Kadî, *el-Muhît bi't-Teklîf*, (nşr.: Ömer es-Seyyid Azmî), Kahire ts.

-----------, *el-Muğnî fi Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl,* Kahire 1961.

-----------, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, (thk. ve tkd.: Abdulkerim Osman), Mektebetu Vehbe, Beyrut 1965.

-----------, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, Daru'n-Nahdati'l-Hadîse, Beyrut ts.

Adnan, Abdulhak, *"Farabî"*, M.E.B., İ. A. İstanbul ts.

Alan, Yusuf, *İnsan Vücudu ve Zaman,* Nil yay., İzmir 1998.

Altıntaş, Hayranî, *İbn Sina Metafiziği,* Ankara Üniv., İlahiyat Fak., yay., Ankara 1975.

Amulî, Abdullah C., *Kur'ân'da Hidayet,* (çev. Said Okumuş), İnsan yay., İstanbul ts.

Aristoteles, *Metafizik,* (çev.: Ahmet Arslan), Ege Üniv. Edebiyat Fak. yay., İzmir 1993.

------------, *Fizik,* (çev.: Saffet Babür), İstanbul 1997.

Attas, Nakib, *"İslamî Dünya Görüşü: Genel Bir Çerçeve"*, ('İslam ve Modernizm' isimli kitabın içinde), Büyük Şehir Bel. Kültür İşleri Daire Bşk. yay, İst. 1997.

Aydın, Mehmet S., *İslâm Felsefesi Yazıları,* Ufuk Kitapları, İstanbul 2000.

Bağdadî, Abdulkahir, *Usûliddin,* Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1981.

---------, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Kahire ts.

Bakillanî, Ebubekr, *et-Temhîd,* Daru'l-Fikri'l-Arabî, ys., ts.

Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1988.

Bolay, S. Hayri, *Emile Boutroux'ta Zorunsuzluk Fikri,* M.E.B., İstanbul 1999.

---------- *Felsefî Terimler Sözlüğü,* Akçağ yay., Ankara 1990.

--------- *Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması,* Kalem yay., İstanbul 1980.

Bouguenaya, Yamina, *Bilimin Marifetullah Boyutları*, Karakalem yay., İstanbul 1998.

Bouguenaya,Y. - Demirci, S. - Karabaşoğlu, M., *Bilimin Öteki Yüzü,* Karakalem yay., İstanbul 1998.

Boutroux, Emile, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu,* (çev.: H. Ziya Ülken), İst., 1947.

Buharî, Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahîh,* el-Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul ts.

Butî, Ramazan, *Kübra'l-Yakîniyyati'l-Kevniyye,* Daru'l-Fikr, ys., 1394.

Cabirî, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* (çev.: B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli), Kitabevi yay., İst. 2000.

Capra, Fritjof, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası,* (çev.: Mustafa Armağan), İnsan yay., İstanbul 1992.

Câhız, Ebu Osman Amr b. Bahr, *Kitabu'l-Hayevân*, (thk.: Abdusselam M. Harun), Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1969.

Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sıhâh,* Daru'l-İlm li'l-Melayîn, Beyrut 1984.

Cevizci, Ahmet, *Metafiziğe Giriş,* Paradigma yay., İstanbul 2001.

Cihamî, Cîrâr, *Mefhumu's-Sebebiyye Beyne'l- Mütekellimîn ve'l-Felasife,* Daru'l- Meşrik, Beyrut ts.

Cisrî, Hüseyn, *Savâbu'l-Kelâm fi Akâidi'l-İslâm/İslâm İtikadında Sözün Doğrusu*, (çev.: Mustafa Zihnî), Sebat Bas., Konya ts.

---------, *er-Risaletu'l-Hamîdiyye*, Mektebetu Bedr, İstanbul 1989.

Cole, K.C., "*Doğanın Kuvvetleri*", Bilim-Teknik, Ocak 1984.

Coşkun, İbrahim, *Nazarî/İstidlalî Bilgi,* (Yayımlanmamış doçentlik takdim tezi), Diyarbakır 2002.

Cürcanî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifat,* ts., ys.

--------, *Şerhu'l-Mevakıf*, (nşr.: eş-Şerif er-Râdî), Matbaatu's-Seâde, İstanbul ts.

Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn, *Kitabu'l-İrşâd,* Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

---------, *Lumeu'l-Edille,* (thk.: F. Hüseyn Mahmud), Mısır ts.

Çakmak, Osman, *"Boşluğun Anlamı ve Esir Maddesi"*, Sızıntı Dergisi, Aralık 2002.

Çubukçu, İ. Agah, *Gazzalî ve Şüphecilik,* Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1989.

Davies, Paul, *Tanrı ve Yeni Fizik,* (çev.: Murat Temelli), İm yay., İstanbul 1994.

---------- *The Mind of God,* Touchstone Books, New York, 1992.

Demir, Ömer, *Bilim Felsefesi,* Vadi yay., Ankara 1997.

Denkel, Arda, *Anlam ve Nedensellik,* Kabalcı yay., İstanbul 1996.

Descartes, René, *Felsefenin İlkeleri,* (çev.: Mehmet Karasan), M.E.G.S.B., yay., İstanbul 1988.

Drusk, Rogers D., *Atomlar- Yıldızlar- İnsanlar,* (çev.: Osman Batu Giray), Hikmet yay., İstanbul ts.

Ebu Davud, *Sünen,* Daru'l-Cenân, Beyrut 1988.

E. Dural-A. Özalp, *Farmakoloji*, Nobel Tıp Kitabevi, İstanbul 2002.

Erişirgil, Mehmet Emin, *Kant ve Felsefesi,* İnsan yay., İstanbul 1997.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Kitabu'l-Luma'*, (nşr.: Rıchard J. Mc Carthy), Beyrut 1952.

--------, *Makalatu'l-İslamiyyîn,* (thk.: M. Muhyiddin Abdulhamid), Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, Mısır ts.

Farabî, Ebû Nasr, *İlimlerin Sayımı/İhsau'l-Ulûm,* (çev.: Ahmet Ateş), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986.

---------, *Tahsilu's-Seâde,* (çev.: Hüseyin Atay), Ankara Üniv., İlahiyat fak., yay., Ankara ts.

Farukî, İsmail R., *Tevhîd,* (çev.: Dilaver Yardım-Latif Boyacı) İnsan yay., İst. 1995.

Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân,* (çev.: Alparslan Açıkgenç), Ankara Okulu yay., Ankara 1998.

Feynman, Richard, *Fizik Yasaları Üzerine* (çev.: Nermin Arık) Tübitak yay., Ankara 2000.

Filibeli, Ahmed Hilmi, *İslâm'ın Esası*, (sad.: A. Bülent Baloğlu-Halife Keskin), TDV., yay., Ankara 1997.

Ganong, F. William, *Tıbbî Fizyoloji,* (çev.: Türk Fizyolojik Bilimler Derneği), Barış Kitabevi, Ankara 1999.

Gazalî, Ebû Hamid, *el-İktisad fi'l-İ'tikad*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

--------, *el-Munkiz mine'd-Dalâl,* (nşr. Semih Dağim), Daru'l-Fikri'l-Lübnanî, Beyrut 1993.

-------- , *Mi'yaru'l-İlm,* (thk.: Süleyman Dünya), Kahire 1960 .

--------, *Tehâfutu'l-Felâsife*, (thk.: Süleyman Dünya), Daru'l-Mearif, Kahire 1966.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.

Gölcük, Şerafeddin, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri,* Kayıhan yay., İstanbul 1979.

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Terimleri Sözlüğü,* Remzi Kitabevi, İstanbul 1973.

Harputî, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelam fî Akaid-i Ehli'l-İslam,* (Sad.: İbrahim Özdemir-Fikret Karaman), T.D.V., Elazığ şub. yay., Elazığ 2000.

Hawking, Stephen, *Zamanın Kısa Tarihi*, (çev.: Sabit Say - Murat Uraz), İstanbul 1989.

Http://maun.istanbul.edu.tr/fen/astronomy/populer/gunes02htm.

Hısnimansurî, Mustafa Hayri, *el-Muktadaf min Uyuni't-Tefasir,* (thk ve tkd.: M. Ali es-Sabunî) Daru'l-Kalem, Beyrut 1996.

Hoagland, Mahlon B., *Hayatın Kökleri,* (çev.: Şen Güven), Tübitak yay., Ankara 2000.

Hoyle, Fred, *Frontiers of Astronomy,* Newyork 1957.

http://www. İstanbul.edu.tr/fen/fizikkulubu/kuvvet.htm.

Hume, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma,* (çev.: Serkan Öğdüm), İlke yay., Ankara 1998.

İbn Ebi'l-İzz, Ali b. Ali, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahaviyye,* el-Mektebu'l-İslamî, Beyrut 1988.

İbn Hanbel, *Müsned,* Daru's-Sadır, Beyrut ts.

İbn Mace, Ebû Abdillah, *Sünen,* Daru'l-Hadîs, Kahire ts.

İbn Manzur, Ebu'l-Fadl, *Lisanu'l-Arab*, Daru İhyai't- Türasi'l-Arabî, Beyrut 1996.

İbnu'l-Murteza, Ahmed b. Yahya, *el-Munye ve'l-Emel*, İskenderiye 1985.

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Felsefe-Din İlişkileri,* (çev.: Süleyman Uludağ), Dergah yay., İstanbul 1985.

---------- *Tehafutu't-Tehafut,* Daru'l-Fikri'l-Lübnanî, Beyrut 1993.

İbn Sina, Ebû Ali, *el-İşarât ve't-Tenbihât,* thk.: Süleyman Dünya, Beyrut 1992.

---------- *eş-Şifa,* (thk.: E. Kanvatî- S. Zayid) ts.

İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu,* Birleşik yay., (çev.: Ahmet Asrar), İstanbul ts.

İrakî, Atıf, *Tecdîd fi'l-Mezahibi'l-Felsefiyye ve'l-Kelamiyye,* Kahire 1973.

İsfehanî, *el-Müfredat,* Karaman yay., İstanbul 1986.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam,* (haz.: Sabri Hizmetli),Umran yay., Ankara 1981.

Kam, Ferit, *Dinî-Felsefî Sohbetler,* (sad.: S. Hayri Bolay), DİB., yay., Ankara ts.

Kant, Immanuel, *Prolegomena*, (çev.: İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek), Hacettepe Üniv. yay., Ankara 1938.

Kârî, Alî, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber,* (çev.: Vevbi Yavuz), Çağrı yay., İst., 1981.

Kitab-ı Mukaddes/Eski ve Yeni Ahit, Ohan mat., İstanbul 1997.

Kocabaş, Şakir, *İslâm'da Bilginin Temelleri,* İz yay., İstanbul 1997.

Kök, Mustafa, *Yeni Çağ Felsefesi Tarihi,* Erzurum 1993.

Kutluer, İlhan, *"İlliyet"*, DİA., İstanbul 2000.

Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş,* (çev.: Turan Koç), İz yay., İst. 2000.

Maturidî, Ebû Mansûr, *Kitabu't-Tevhîd,* (thk. ve tkd.: Fethulah Huleyf), el- Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul 1979.

-------- *Tevilatu'l-Kur'ân,* Konya Yusufağa Kütüphanesi, No. 5552.

Mercek dergisi, Umut mat., Sayı: 7, İstanbul 2002.

Merdin, Sadettin, *Tanrıya Koşan Fizik,* Timaş yay., İstanbul 1995.

Meydan Larousse, *"Quanta"* md., İstanbul 1971.

Morrison, A. Cressy, *İnsan Kainat ve Ötesi,* (çev.: Bekir Topaloğlu), Nesil yay., İstanbul 1998.

Musa Kazım, *Külliyat,* (sad.: Ferhat Koca), Ankara Okulu yay., Ankara 2002.

Mutahharî, Murtaza, *Felsefe Dersleri,* (çev.: Ahmet Çelik), İnsan yay., İstanbul 1997.

Müslim, *el-Camiu's-Sahîh*, (nşr.: M. Fuad Abdulbaki), Mısır ts.

Nesaî, Ebu Abdirrahman, *Sünen,* Daru'l-Beşairi'İlmiyye, Beyrut 1988.

Nesefî, Ebu'l-Berakât, *el-Umde fi'l-Akaid,* (thk.: Temel Yeşilyurt), Kubbealtı yay., Malatya 2000.

Nisaburî, Ebû Reşid, *Divanu'l-Usûl fi't-Tevhîd,* Mısır 1968.

Ormsby, Eric Lee, *İslâm Düşüncesinde İlahî Adalet Sorunu,* (çev.: Metin Özdemir), Kitabiyat, Ankara 2001.

Özdemir, Metin, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan yay., İstanbul 2001.

Özemre, A. Yüksel, *Çağdaş Fiziğe Giriş,* İstanbul Üniv. yay., İstanbul 1983.

Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhid,* Nûn yay., İstanbul 1995.

Özsoy, Ömer, *Kur'ân'da Sünnetullah Kavramı,* Fecr yay., Ankara 1994.

Öztürk, Yener, *İmkanı ve Lüzumu Açısından Kur'ân'da Ahiret,* Işık yay., İstanbul 2001.

P. Janet- G. Seaılles, *Metâlib ve Mezâhib,* (çev.: Hamdi Yazır), Eser Neş., İst., 1978.

Pagels, Heınz R., *Kozmik Kod II,* (çev.: Nezihe Bahar), Sarmal yay., İstanbul 1993.

Penrose, Roger, *Fiziğin Gizemi,* (çev.: Tekin Dereli), Tübitak yay., Ankara 2001.

Poincare, Henri, *Bilim ve Varsayım,* (çev.: Fethi Yücel), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986.

Politzer, Georges, *Felsefenin Temel İlkeleri,* (çev.: Galip Üstün) İstanbul 1977.

Razî, Fahruddin, *Mefatihu'l-Ğayb,* Daru'l-Fikr, Beyrut 1994.

--------- *el-Mebahisu'l-Meşrikıyye,* Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1990.

--------- *Kelama Giriş/el-Muhassal,* (çev.: Hüseyin Atay), Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1978

Reıchenbach, Hans, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu,* (çev.: Cemal Yıldırım), Remzi Kit., İstanbul 1993.

Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi,* (çev.: Muammer Sencer), Say yay., İst., 1996.

--------- *Din İle Bilim,* (çev.: Akşit Göktürk), Say yay., Ankara 1994.

Sabık, Seyyid, *el-Akaidu'l-İslamiyye,* Daru'l-Fikr, Beyrut 1997.

Sabunî, Nuruddin, *Maturidiye Akaidi/el-Bidâye,* (çev.: Bekir Topaloğlu) D.İ.B., yay., Ankara 1991

Sadr, Muhammed Bakır, *İslâm ve Filozof,* (çev.: Abdurrahman Sarıoğlu), Hicret yay., İstanbul 1980.

Sagan, Carl, *Kosmos,* (çev.: Reşit Aşçıoğlu), Altın Kitaplar yay., İstanbul 1982.

Sevinçgül, Ömer, *Felsefî Kavramlar Üzerine,* İstanbul 1997.

Sıddıkî, Mazharuddin, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce,* (çev.: Murat Fırat-Göksel Korkmaz), Dergah yay., İstanbul 1990.

Ströker, Elisabeth, *Bilim Kuramına Giriş,* (çev.: Doğan Özlem), Ara yay., İstanbul 1990

Sunar, Cavit, *İslâm Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi,* Ankara Üniv., İlahiyat Fak., yay., Ankara 1973.

Ş. Gölcük-S. Toprak, *Kelâm,* Tekin yay., Konya 2001

Şehristanî, Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal,* Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut 1994.

Taftazanî, Sa'duddin, *Şerhu'l-Makasıd,* (thk.. Abdurrahman Umeyre), Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1989.

Tirmizî, Ebû İsa, *Sünen,* Daru'l-Fikr, ts., ys.

Trusted, Jennifer, *Fizik ve Metafizik,* çev.: Seval Yılmaz, İnsan yay., İstanbul, 1995.

Turhan, Kasım, *Amirî ve Felsefesi,* İfav yay., İstanbul 1992.

Tusî, Alauddin, *Tehafutu'l-Felasife,* (çev.: Recep Duran), Kültür Bakanlığı yay., Ankara 1990.

Ulutürk, Veli, *Kur'ân-ı Kerim'de Yaratma Kavramı,* İnsan yay., İstanbul 1995.

Uzunoğlu, Selim, *İlim ve Bilim,* Çağlayan yay., İzmir 1992.

Ülken, H. Ziya, *İslâm Felsefesi,* Ülken yay., İstanbul 1967.

----------, *Bilim Felsefesi*, Ülken yay., İstanbul 1983.

Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri,* (çev.: Kasım Turhan), Kitabevi, İstanbul 2001.

Y. Kumeyr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları,* çev.: Fahrettin Olguner, Dergah yay., İstanbul 1992.

Yavuz, Yusuf Şevki, *"İlliyet"* DİA, İstanbul 2000.

Yazır, Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili,* Eser Neş., İstanbul 1978.

Yıldırım, Murat, *Kozmik Perde,* Çağlayan yay., İzmir ts.

Yıldırım, Suat, *Kur'ân'da Ulûhiyyet,* Kayıhan yay., İstanbul 1987.

Yüksel, Emrullah, *Kelâm Dersleri,* Yükseköğretim Kurulu Mat., Ankara 1986.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzîl*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

İNDEKS

E

F

G

S

Ş

T

Ü

V

W

Y

Z